

# فقہی مقالات



جلد اول

حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب مدظلہ

کرنسی کی قوت خرید

کاغذی نوٹ اور کرنسی کا حکم

قسطوں پر خرید و فروخت

مغربی ممالک کے چند جدید مسائل

حقوق مجردہ کی خرید و فروخت

اسلامی بینکنگ کے چند مسائل

شیئرز کی خرید و فروخت

مہر امین پبلشرز

# فقہی مقالات

①

شیخ الحدیث سولہ جملتی تحریر فی ثانی مدظلہ العالی



ترجمہ و ترتیب  
محمد عبداللہ میمن

میعن اسلامک پبلشرز

## جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

مقالات	:	حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم
ترجمہ و ترتیب	:	مولانا عبداللہ یحیٰ صاحب
تاریخ اشاعت	:	2011ء
پا اہتمام	:	محمد شہزاد الحق کلپانوی : 0313-9205497
ناشر	:	میمن اسلامک پبلشرز
جلد	:	1
قیمت	:	1/- روپے
حکومت پاکستان کابلی رائٹس رجسٹریشن نمبر:		

## ملنے کا پتہ

- ☆ میمن اسلامک پبلشرز، کراچی۔ 0322-241 88 20
- ☆ مکتبہ دارالعلوم، کراچی ۱۴۔ ☆ مکتبہ رحمانیہ، اردو بازار، ملاہور۔
- ☆ دارالاشاعت، اردو بازار، کراچی۔
- ☆ ادارۃ المعارف، دارالعلوم، کراچی ۱۴۔
- ☆ مکتبہ معارف القرآن، دارالعلوم، کراچی ۱۴۔
- ☆ کتب خانہ اشرفیہ، قاسم سینٹر، اردو بازار، کراچی۔
- ☆ مکتبہ العلوم، سلام کڈ، مارکیٹ، بخاری ٹاؤن، کراچی۔
- ☆ مکتبہ عمر فاروق، شاہ فیصل کالونی، نزد جامعہ فاروقیہ، کراچی۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

”فقیہی مقالات“ کی جلد اول آپ کے ہاتھ میں ہے۔ درحقیقت یہ وہ مقالات ہیں جو حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی نے ”اسلامی فقہ اکیڈمی“ کے لئے عربی زبان میں تحریر فرمائے تھے، ابتداءً یہ مقالات اسلامی فقہ اکیڈمی کے مجلے میں شائع ہوئے اور پھر کتابی شکل میں ”کتبہ دارالعلوم کراچی ۱۴“ نے ”بحوث و قضا با الفقهیۃ المعاصرة“ کے نام سے شائع کئے۔

چونکہ یہ مقالات ایسے مفید موضوعات پر لکھے گئے ہیں جن پر واقفیت حاصل کرنے کی ضرورت علماء اور طلباء کے علاوہ عام لوگوں کو بھی پیش آتی رہتی ہے، چنانچہ عوام بھی ان موضوعات سے واقفیت حاصل کرنے کے لئے علماء سے بار بار سوال کرتے رہتے ہیں مگر چونکہ یہ مقالات عربی زبان میں لکھے گئے تھے۔ اس لئے عوام کے لئے ان سے براہ راست استفادہ کرنا مشکل تھا۔ اس لئے احقر نے اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم اور توفیق سے کئی سال پہلے ان مقالات کا ترجمہ شروع کر دیا تھا۔ اب الحمد للہ چند مقالات کا ترجمہ مکمل ہو چکا ہے ان میں بعض پر خود حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی نے اپنا قیمتی وقت نکال کر نظر ثانی فرمائی ہے اور بعض مقالات پر حضرت مولانا محمد رفیع شرف صاحب مدظلہم العالی نے اپنا قیمتی وقت نکال کر نظر ثانی فرمائی ہے۔ البتہ ایک مقالہ، یعنی ”حقوق مجروحہ کی خرید و فروخت“ اس کا ترجمہ میرا کیا ہوا نہیں ہے بلکہ ہندوستان ایک عالم مولانا حبیب الرحمن بٹو کی مدظلہ نے کیا ہے، البتہ میں نے اس کی ترتیب بدیدہ دی ہے۔

اسی طرح "شیراز کی خرید و فروخت" مقالہ نہیں ہے، بلکہ یہ حضرت مولانا  
 قاسم کا ایک خطاب ہے۔ جو آپ نے جامع مسجد بیت المکرم میں ہونے والے ایک  
 تہذیبی سیمینار میں فرمایا تھا اور بعد میں اس کو قلم بند کر لیا گیا، اور اس پر حضرت مولانا قاسم  
 نے خود نظر ثانی فرمائی ہے۔

اللہ تعالیٰ اس کو قبول فرمائے اور اس کام میں اخلاص عطا فرمائے اور دنیا و آخرت  
 میں اس کی بہترین جزا عطا فرمائے۔ آمین

محمد عبداللہ حسین

دارالعلوم کراچی ۱۳

۵۱۵/۵/۳



## ۱. جمالی فہرست

۱۱	۱..... کانڈی نوٹ اور کرنسی کا حکم
۴۷	۲..... کرنسی کی قوت خرید
۷۹	۳..... قسٹوں پر خرید و فروخت
۱۲۹	۴..... شیراز کی خرید و فروخت
۱۵۷	۵..... حقوق مجرہ کی خرید و فروخت
۲۲۹	۶..... مغربی ممالک کے چند جدید مسائل
۲۶۷	۷..... اسلامی بینکنگ کے چند مسائل

## فہرست موضوعات

صفحہ

موضوع

### ① کاغذی نوٹ اور کرنسی کا حکم

- |    |   |
|----|---|
| ۱۳ | ۱..... کاغذی نوٹ اور کرنسی کا حکم                   |
| ۱۴ | ۲..... نوٹوں کی نقی حیثیت                           |
| ۱۵ | ۳..... دنیا کے کرنسی نظام میں انقلابات اور تبدیلیاں |
| ۲۶ | ۴..... ذریعہ بحث مسئلہ میں دہری رائے                |
| ۴۰ | ۵..... کرنسی نوٹ اور ڈکھڑ                           |
| ۴۱ | ۶..... نوٹوں کا نوٹوں سے چنول                       |
| ۴۱ | ۷..... ملکی کرنسی نوٹوں کا آپس میں تبادلہ           |
| ۴۵ | ۸..... اس مسئلہ میں راج اور منقہ پر قول             |
| ۴۸ | ۹..... مختلف ممالک کے کرنسی نوٹوں کا آپس میں تبادلہ |
| ۴۱ | ۱۰..... بغیر قطعہ کے کرنسی کا چنول                  |
| ۴۳ | ۱۱..... حواشی                                       |

### ② کرنسی کی قوت خرید اور ادائیگیوں پر اس کے شرعی اثرات

- |    |  |
|----|--|
| ۵۲ | ۱..... قرضوں کو قیتموں کے اشد یہ سے منسلک کرنا |
|----|--|

- ۲ ..... قیمتوں کا اشدیہ وضع کرنے کا طریقہ اور کرنسی کی قیمت کے تعین میں اس کا استعمال ۵۹
- ۳ ..... اشدیہ میں درج شدہ اشیاء کی تعین ۶۲
- ۴ ..... اشیاء کے وزن (اہمیت) کی تعین ۶۳
- ۵ ..... اشیاء کی قیمت کا تعین ۶۴
- ۶ ..... سکوں کی قیمت کی لواٹگی میں نام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ۶۶
- ۷ ..... کرنسی کی منسلک اور برابری میں عرف کا اقتدار ۶۹
- ۸ ..... اجرتوں کا قیمتوں کے اشدیہ سے ربط و تعلق ۶۴
- ۹ ..... حواشی ۶۸

### ③ قسطوں پر خرید و فروخت

- ۱ ..... قسطوں پر خرید و فروخت ۸۲
- ۲ ..... قسطوں پر بیع کی حقیقت ۸۲
- ۳ ..... مدت کے مقابلے میں قیمت زیادہ کرنا ۸۲
- ۴ ..... دو قیمتوں میں سے کسی ایک کی تعین شرط ہے ۸۴
- ۵ ..... ٹمن میں زیادتی جائز ہے مبالغہ کا مطالبہ جائز نہیں ۸۵
- ۶ ..... دین کی توثیق اور اس کی قسمیں ۸۶
- ۷ ..... رهن کا مطالبہ کرنا ۸۶
- ۸ ..... اورانگی کی گھرنی کے حصول کے لئے بیع کا بیع کو مجبوس کرنا ۸۷
- ۹ ..... الرهن السائل Floating Mortgage ۹۲
- ۱۰ ..... گھرنی دینے پر اجرت کا مطالبہ کرنا ۹۵

- ۹۸ ..... ۱۱ مل آف ایپکس پیج کے ذریعہ دین کی توثیق
- ۱۰۰ ..... ۱۲ تعمیل کے مقابلے میں دین کا کچھ حصہ چھوڑ دینا
- ۱۰۸ ..... ۱۳ فوری ادائیگی والے دیون میں "ضیع و تعجیل" کا اصول بلند کرنا
- ۱۱۲ ..... ۱۳ تعمیل کی صورت میں بلا شرط کے دین کا کچھ حصہ چھوڑ دینا
- ۱۱۴ ..... ۱۵ ... سرائیدہ موبیلہ میں "ضیع و تعجیل" کا اصول
- ۱۱۸ ..... ۱۶ کسی قسط کی ادائیگی میں کوتاہی کرنے سے سلت قسم کر دینا
- ۱۲۰ ..... ۱۷ ..... اداء دین میں مہل مثل کے نقصان کا عرض مقرر کرنا
- ..... ۱۸ ..... دیون کی موت سے قرض کی ادائیگی کی مہلت کا خاتمہ

### ③ شیئرز کی خرید و فروخت

- ۱۲۱ ..... ۱ ..... شیئرز کی ابتداء
- ۱۲۲ ..... ۲ ..... شیئرز کی حقیقت کیا ہے؟
- ۱۲۳ ..... ۳ ..... نئی کمپنی کے شیئرز کا حکم
- ۱۲۴ ..... ۴ ..... خرید و فروخت کی حقیقت
- ۱۲۵ ..... ۵ ..... چار شرطوں کے ساتھ خرید و فروخت جائز ہے
- ۱۲۶ ..... ۶ ..... پہلی شرط
- ۱۲۷ ..... ۷ ..... دوسری شرط
- ۱۲۸ ..... ۸ ..... یہ سود ہو جائے گا
- ۱۲۹ ..... ۹ ..... تیسری شرط
- ۱۳۰ ..... ۱۰ ..... چوتھی شرط
- ۱۳۱ ..... ۱۱ ..... شیئرز خریدنے کے دو مقصد



صفحہ

عنوان

۱۵۱	..... شیرزادہ کیپٹل گین
۱۵۱	..... ۱۳۔ ڈیفرنس برابر کرنا سہ ہازی ہے
۱۵۲	..... ۱۴۔ شیرزادہ کی ڈیپری سے پہلے آگے فروخت کرنا
۱۵۲	..... ۱۵۔ شیرزادہ کا قبضہ
۱۵۲	..... ۱۶۔ رسک کی منتقلی کئی ہے
۱۵۲	..... ۱۷۔ ”بدلہ“ کا سودا جائز نہیں
۱۵۵	..... ۱۸۔ شیرزادہ پر ذکوۃ کا مسئلہ
۱۵۶	..... ۱۹۔ خلاصہ

### ⑤ حقوق مجرہ کی خرید و فروخت

۱۶۰	..... ○ حقوق مجرہ کی قسمیں
۱۶۲	..... ○ حقوق شرمیہ
۱۶۳	..... ○ حقوق ضروریہ
۱۶۳	..... ○ حقوق اصلہ
۱۶۶	..... ○ حقوق عرفیہ
۱۶۶	..... ○ اشیاء سے انقلاص کا حق
۱۶۸	..... ○ مختلف حقوق
۱۶۸	..... ○ بیع کی تعریف
۱۶۹	..... ○ شواہد کا مذہب
۱۷۱	..... ○ مطالبہ کا مذہب
۱۷۷	..... ○ مالکیت کا مذہب
۱۷۹	..... ○ مال کی تعریف
۱۸۲	..... ○ احکام کے نزدیک حق مرود کی حق

- ۱۸۷ ..... حق شرب کی بیخ
- ۱۹۱ ..... اس نوع کے احکام کا خلاصہ
- ۱۹۶ ..... حق اسبیت
- ۱۹۸ ..... حق عقد
- ۱۹۸ ..... مل کے بدلے میں وظائف سے دست برداری کا مسئلہ
- ۲۰۷ ..... مکلوں اور دکانوں کی پگڑی
- ۲۱۷ ..... مروجہ پگڑی کا تبادلہ
- ۲۱۸ ..... حقوق کا عوض لینے کے بدلے میں احکام شریعہ کا خلاصہ
- ۲۱۹ ..... تبدیلی نام اور نرید ملک کی بیخ
- ۲۲۲ ..... تبدیلی لائسنس
- ۲۲۳ ..... حق ایجاد اور حق اشاعت

### ⑥ مغربی ممالک کے چند جدید مسائل

- ۲۳۱ ..... ۱۔ غیر مسلم ملک میں رہائش اختیار کرنا
- ۲۳۵ ..... ۲۔ غیر مسلم ملک میں اولاد کی تربیت کا مسئلہ
- ۲۳۶ ..... ۳۔ مسلمان عورت کا غیر مسلم مرد سے نکاح
- ۲۳۸ ..... ۴۔ مسلمان میت کو غیر مسلموں کے قبرستان میں دفن کرنا
- ۲۴۶ ..... ۵۔ مسجد کو بیچنے کا حکم
- ۲۳۸ ..... ۶۔ شرعی محرم کے بغیر سفر کرنا
- ۲۴۹ ..... ۷۔ غیر مسلم ملک میں عورت کا خنقاہ قائم کرنا
- ۲۴۹ ..... ۸۔ جن ہوشیوں میں شراب اور خمر کی خرید و فروخت ہوتی ہو ان میں ملازمت حکم
- ۲۵۲ ..... ۹۔ "اکھل" مل ہوتی دواؤں کا حکم

- ۱۰..... جہیلینن استہیل کرنے کا حکم ۲۵۵
- ۱۱..... مسجد میں شادی پہلو کی قربت ۲۵۶
- ۱۲..... عیسائیوں کے نام رکھنا ۲۵۷
- ۱۳..... کچھ عرصے کے لئے نکاح کرنا ۲۵۸
- ۱۴..... عورت کا پہلا منکمل کے ساتھ ملازمت پر جانا ۲۵۹
- ۱۵..... عورت کا اجنبی مردوں سے مصافحہ کرنا ۲۵۹
- ۱۶..... نماز کی اولادگی کے لئے گرجوں کو کرایہ پر لینا ۲۵۹
- ۱۷..... لیل کتاب کے ذریعے کا حکم ۲۶۱
- ۱۸..... شرعی منکرات پر مشتمل تقریبات میں شرکت ۲۶۱
- ۱۹..... مسلمان کے لئے غیر مسلم حکومت کے اواروں میں ملازمت کرنا ۲۶۲
- ۲۰..... مسلمان انجینئر کے لئے جمع اور گرجے کا زیرائن اور نقشہ تیار کرنا ۲۶۲
- ۲۱..... جمع کے لئے چند دینا ۲۶۳
- ۲۲..... شوہر کی حرام آمدنی کی صورت میں بیوی بچوں کے لئے حکم ۲۶۳
- ۲۳..... بینک کے توسط سے جائیداد وغیرہ خریدنا ۲۶۴

### ۷۔ اسلامی بینکنگ کے چند مسائل

- ۱..... بینک کا قرض کی فراہمی پر آنے والے اخراجات کو "سروس چارج" کے نام سے وصول کرنا ۲۶۹
- ۲..... بینک کا اپنے گاہک کو مشینری کرایہ پر دینے کا معاملہ کرنا ۲۷۷
- ۳..... بینک کا اپنے گاہک سے ادھار دینے کا معاملہ کرنا ۲۷۹
- ۴..... بینک کا اپنے رکن ممبرک کو قسطوں پر اشیاء فروخت کرنا ۲۸۳
- ۵..... غیر مسلم ممبرک کے مالی بینکوں سے حاصل ہونے والے سود کو تصرف میں نہ کرنا ۲۹۷
- ۶..... "لیٹر آف کریڈٹ" جاری کرنے پر بینک کا اجرت یا کمیشن وصول کرنا ۲۹۸

# کاغذی نوٹ اور کرنسی کا حکم

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم



عبد الرشید  
محمد عبد اللہ میمن

میسمن اسلامک پبلشرز

نَحْمَدُكَ يَا مُحَمَّدُ وَيُصَلِّيُ عَلَى رَسُوْلِكَ الْكَرِيْمِ

”لَا اِيْمَانَ لِمَنْ لَا اَمَانَةَ لَهُ“  
(مسند احمد)

یعنی جس کے اندر امانت نہیں، اس کے اندر ایمان بھی نہیں۔

# کاغذی نوٹ

اور

## کرنسی کا حکم

لحمدا لله رب العالمین والصلاة والسلام علی سیدنا و مولانا محمد خاتم النبیین و علی آله  
واصحابه الطاهرین و علی کل من تبعهم باحسان الی یوم الدین

### نونوں کی فقہی حیثیت

کاغذی نونوں کے احکام کا بیان اس کی تمام تفصیلات اور جزئیات کے ساتھ شروع  
کرنے سے پہلے ان نونوں کی حقیقت کو جاننا ضروری ہے کہ کیا یہ کسی قرض کے وثیقہ  
ہیں؟ یا عرفی ضمان ہیں؟

جن لوگوں کی رائے یہ ہے کہ یہ کاغذی نوٹ ہلکے دستاویز اور سند ہیں ان کے  
نزدیک یہ نوٹ اس قرض کی سند ہے جو اس کے چلنی کرنے والے (بینک) کے ذمہ  
واجب ہے، لہذا اس رائے اور خیال کے مطابق یہ نوٹ نہ تو ضمان ہیں اور نہ ہی ایک نوٹ  
اور وثیقہ سے عبارت ہے جو ضمان سے واضح کو سمجھ کر دے دیا ہے تاکہ جب وہ چاہے  
اس کے ذریعے اپنے دین پر قبضہ کر لے، اس کے ان حضرات کی رائے میں یہ نقص بھی

یہ نوٹ کسی دوسرے کو دے گا، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہو گا اس نے مل دیا ہے، بلکہ یہ اپنے مل کا حوالہ اس مقروض (بینک) پر کر رہا ہے۔ جس نے یہ نوٹ بطور سند جاری کئے ہیں۔ اس لئے اس پر نفسی اعتبار سے وہی احکام جاری ہوں گے، جو "حوالہ" پر جاری ہوتے ہیں۔ لہذا دوسرے کا حق ان نوٹوں کے ذریعے لو اکر تا وہیں جائز ہو گا جس حوالہ جائز ہو تا ہے اور اگر یہ نوٹ سولے یا چاندی کی دستلوچ اور سند ہیں (یعنی اگر ان کی پشت پر بینک میں سونا یا چاندی ہے) تو اس صورت میں ان نوٹوں کے ذریعہ سونا، چاندی خریدنا جائز نہیں ہو گا۔ اس لئے کہ سولے کا سولے سے تبادلہ کرنا یا چاندی کا چاندی سے تبادلہ کرنا "بیع صرف" ہے۔ اور "بیع صرف" میں بیع اور ضمن دونوں کا مجلس عقد میں قبضہ کرنا شرط ہے۔ لہذا اگر نوٹوں کے ذریعہ سونا چاندی خریدی تو صرف ایک طرف سے قبضہ پایا گیا۔ دوسری طرف سے قبضہ نہیں پایا گیا۔ اس لئے کہ خریدار نے تو سولے پر قبضہ کر لیا لیکن دوکاندار نے سولے کے قرض کی سند پر قبضہ کیا، سولے پر قبضہ نہیں کیا۔ لہذا جب "بیع صرف" کے جائز ہونے کے لئے مجلس عقد ہی میں دونوں طرف سے قبضہ کرنے کی شرط نہیں پائی گئی تو یہ بیع شرعاً جائز ہو گی۔

اسی طرح اگر کوئی مالدار شخص اپنی زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے یہ بھٹائی نوٹ کسی فقیر کو دے، تو جب تک وہ فقیر ان نوٹوں کے بدلے میں اس سولے یا چاندی کو بینک سے وصول نہ کر لے جس کی یہ دستلوچ ہے، یا جب تک وہ ان نوٹوں کے ذریعہ کوئی مسلمان نہ خرید لے، اس وقت تک اس مالدار شخص کی زکوٰۃ ادا نہ ہو گی۔ اور اگر استعمال کرنے سے پہلے یہ نوٹ فقیر کے پاس سے برباد یا ضائع ہو جائیں، تو وہ مالدار شخص صرف وہ نوٹ فقیر کو دینے سے زکوٰۃ کی ادائیگی سے بری الذمہ نہیں ہو گا۔ اب اس کو دوبارہ زکوٰۃ ادا کرنی پڑے گی۔

اس کے برخلاف دوسرے حضرات فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اب یہ نوٹ بذات خود دشمن عربی بن گئے ہیں۔ اس لئے جو شخص یہ نوٹ ادا کرے تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے مل اور دشمن ادا کیا ہے۔ ان نوٹوں کی ادائیگی سے دین کا حوالہ نہیں سمجھا جائے گا۔ لہذا اس رائے کے مطابق ان نوٹوں کے ذریعہ زکوٰۃ فی الفور ادا ہو جائے گی اور ان کے ذریعہ سونا چاندی خریدنا بھی جائز ہو گا۔

لہذا کچھ نئی نوٹ اور مختلف کرنسیوں کے احکام بیان کرنے سے پہلے نوٹوں کے بارے میں مذکورہ بالا دو آراء میں سے کسی ایک رائے کو قطعی نقطہ نظر سے متعین کر لینا ضروری ہے۔

چنانچہ اس موضوع پر کتب فقہ اور معاشیات کی کتابوں کا مطالعہ کرنے کے بعد میرے خیال میں ان نوٹوں کے بارے میں دوسری رائے زیادہ صحیح ہے۔ وہ یہ کہ نوٹ لب عربی ثمن بن گئے ہیں اور لب یہ حوالے کی حیثیت نہیں رکھتے ہیں۔

### دنیا کے کرنسی نظام میں انقلابات اور تبدیلیاں

قدیم زمانے میں لوگ اشیاء کا تبادلہ مبادیاء (Barter) کے ذریعہ کرتے تھے۔ یعنی ایک چیز دے کر اس کے بدلے دوسری چیز لیتے تھے۔ لیکن اس طرح کے تبادلے میں بہت سے غلطیاں اور مشکلات تھیں اور ہر جگہ ہر وقت اس طریقہ پر عمل کرنا دشوار ہوتا تھا۔ اس لئے آہستہ آہستہ یہ طریقہ متروک ہو گیا۔ (۱)

اس کے بعد ایک اور نظام جاری ہوا۔ جسے ”ذریعہ مبادیاء کا نظام“ (Commodity money System) کہا جاتا ہے۔ اس نظام میں لوگوں نے مختلف مختلف مبادیاء کو بطور ثمن کے تبادلے کا ذریعہ بنایا اور عام طور پر ایسی اشیاء کو تبادلے کا ذریعہ بناتے جو کثیر الاستعمال ہوتی تھیں، مثلاً کبھی انان اور گندم کو تبادلہ کا ذریعہ بنایا، کبھی تمک کو اور کبھی چمڑے کو، کبھی لوہے وغیرہ کو تبادلہ کا ذریعہ بنایا مگر ان اشیاء کو تبادلہ میں استعمال کرنے میں نقص و حمل کی بہت سی مشکلات پیش آتی تھیں۔ اس لئے جیسے جیسے آبادی بڑھتی گئی اور لوگوں کی ضروریات میں اضافہ ہونے لگا تو تبادلہ بھی پہلے کے مقابلے میں زیادہ ہونے لگا تو لوگوں نے سوچا کہ تبادلہ کا جو طریقہ ہم نے اختیار کیا ہوا ہے اس میں تو بہت سی مشکلات ہیں۔ لہذا تبادلہ کا کوئی ایسا طریقہ ہونا چاہئے جس میں نقص و حمل کم سے کم ہو جائے اور اس پر لوگوں کا اعتماد بھی زیادہ ہو۔

آخر کار تیسرے مرحلہ میں جا کر لوگوں نے سونے چاندی کو تبادلہ کا ذریعہ بنایا، اس لئے کہ یہ دونوں قیمتی و حتمی ہیں اور چاہے یہ زبور کی شکل میں ہوں، یا برتن کی شکل



میں، ہر سال ان کی اپنی ذاتی قیمت بھی تھی اور اس کی نقل و حمل اور ذخیرہ اعدادی بھی آسان تھی، حتیٰ کہ ان دونوں قیمتی وحقوں نے اشیاء کی قیمتوں کے لئے ایک پیمانہ کی حیثیت اختیار کر لی۔ اور تمام ممالک اور شہروں میں لوگ ان وحقوں پر اعتماد کرنے لگے اس نظام کو "نظام زر معدنی" (Metallic Money System) کہا جاتا ہے۔ اس نظام پر بست سے تغیرات اور انقلابات گزرے ہیں جن کو ہم اختصار کے ساتھ یہاں ذکر کرتے ہیں۔

۱..... ابتداء میں لوگ ایسے سونے چاندی کو بطور کرنسی کا استعمال کرتے جو سادہ، ضخامت، وزن اور صفائی کے اعتبار سے مختلف ہوتا تھا۔ کوئی سونا ٹکڑے کی شکل میں ہوتا تھا، کوئی ڈھیلے ہوئے برتن اور ڈیور کی شکل میں ہوتا تھا لیکن جہاں لے کے وقت صرف وزن کا اعتبار کیا جاتا تھا۔

۲..... اس کے بعد ڈھیلے ہوئے سکوں کا رواج شروع ہو گیا۔ بعض شہروں میں سونے کے ڈھیلے ہوئے سکے اور بعض شہروں میں چاندی کے ڈھیلے ہوئے سکے رواج پاتے گئے جو ضخامت، وزن اور خالص سونے کے اعتبار سے برابر اور مساوی ہوتے تھے، اور جن پر دونوں طرف مرثبت ہوتی تھی۔ جو اس بات کی علامت تھی کہ یہ سکے درست اور جلد کے قائل ہیں اور اس سکے کی ظاہری قیمت (Face Value) جو اس پر لکھی ہوتی تھی وہ اس سونے اور چاندی کی حقیقی قیمت (Gold or Silver Content) کے برابر ہوتی تھی۔ گویا کہ سکے کی شکل میں ڈھیلے ہوئے سونے کی قیمت سونے کی اس ذلی کے برابر ہوتی تھی جو سکے کے ہم وزن ہو۔ اس نظام کو "معیاری قاعدہ زر" (Gold Specie Standard) کہا جاتا ہے۔ اس نظام کو سب سے پہلے چینوں نے ساتویں صدی عیسوی قبل مسیح میں رائج کیا تھا۔

اس نظام کے اندر لوگوں کو اس بات کی آزادی تھی کہ وہ چاہیں آپس میں لین دین کے لئے سکے استعمال کریں یا سونے کے ٹکڑے یا سونے کے ڈھیلے ہوئے زیورات وغیرہ استعمال کریں اور ملک سے باہر برآمد درآمد کی بھی عام اجازت تھی۔

اور حکومت کی طرف سے یہ عام اجازت تھی جو شخص بھی جس مقدار میں سکے ڈھیلو چاہے، وہ ڈھیل کر دے گی۔ چنانچہ لوگ حکومت کے پاس سونے کے ٹکڑے اور

سونے کی ذیلی ہوئی دوسری اشیاء لاتے اور حکومت ان کو سکے بنا کر واپس کر دیتی، اور اسی طرح اگر کوئی شخص سکے لاتر اس کو پتھلانے کے لئے کھاتا تو حکومت ان سکوں کو پتھلا کر نکرے کی شکل میں اس شخص کو واپس کر دیتی۔

۳۔۔۔ بعض ملک نے بجائے ایک دو دھات کے دو دھات یعنی سونے چاندی دونوں کے سکوں کو کرنسی کے طور پر رائج کیا اور ان دونوں کے آپس کے تبادلے کے لئے ایک خاص قیمت مقرر کر دی اور سونے کو بڑی کرنسی کے طور پر اور چاندی کو چھوٹی کرنسی کی حیثیت سے استعمال کیا جانے لگا۔ اس نظام کو ”دو دھاتی نظام“ (Bi - Metallism) کہا جاتا ہے۔

لیکن اس نظام میں دوسری مشکلات پیدا ہو گئیں وہ یہ کہ سونے اور چاندی کے سکوں میں آپس میں تبادلہ کے لئے جو قیمت مقرر کی گئی تھی۔ وہ مختلف شہروں میں مختلف ہو جاتی تھی۔ جس کی بنا پر لوگ کرنسی کی تجارت میں دلچسپی لینے لگے۔ مثلاً امریکہ میں ایک سونے کے سکے کی قیمت پندرہ چاندی کے سکے ہوتی لیکن بعضہ اسی وقت یورپ میں ایک سونے کے سکے کی قیمت چاندی کے سلاخے پندرہ سکے کے برابر ہوتی اس صورت حال میں تاجر امریکہ سے سونے کے سکے جمع کر کے یورپ میں فروخت کر دیتے تاکہ وہاں سے ان کو زیادہ چاندی حاصل ہو جائے اور پھر وہ چاندی کے سکے امریکہ لاتر ان کو سونے کے سکوں میں تبدیل کر دیتے اور پھر یہ سونے کے سکے دوبارہ جا کر یورپ میں فروخت کر دیتے اور اس کے بدلے چاندی ملے آتے۔ لیکن اس تجارت کے نتیجے میں امریکہ کا سونا مسلسل یورپ منتقل ہوتا رہا۔ گویا کہ چاندی کے سکوں نے سونے کے سکوں کو امریکہ سے باہر نکل دیا۔ پھر جب ۱۸۳۴ء میں امریکہ نے سونے اور چاندی کے سکوں کے درمیان اس تناسب کو بدل دیا اور سونے کے ایک سکے کو چاندی کے سولہ سکوں کے مساوی قرار دے دیا تو معاملہ پہلی صورت کے برعکس ہو گیا اور اب سونے کے سکے امریکہ میں منتقل ہونے شروع ہو گئے اور چاندی کے سکے یورپ منتقل ہونے لگے گویا کہ سونے کے سکوں نے چاندی کے سکوں کو امریکہ سے نکل دیا۔

۴۔۔۔۔۔ سکے چاہے سونے کے ہوں یا چاندی کے، اگرچہ سامان اور اسباب کے مقابلے میں ان کی فضل و حاصل آسان ہے۔ لیکن دوسری طرف ان کو چوری کرنا بھی آسان ہے۔

اس لئے مالداروں کے لئے ان سکوں کی بہت بڑی مقدار کو ذخیرہ کر کے گھر میں رکھنا مشکل ہو گیا۔ چنانچہ وہ لوگ ان سکوں کی بہت بڑی مقدار کو مندروں اور مراہوں (Money Changer) کے پاس بطور امانت رکھوانے لگے، اور وہ مندر اور مراہ اس سکوں کو اپنے پاس رکھتے وقت ان امانت رکھنے والوں کو بطور وثیقہ کے ایک کاغذ یا رسید (Receipt) جاری کر دیتے۔ آہستہ آہستہ جب لوگوں کو ان مندروں پر اعتماد زیادہ ہو گیا تو یہی رسیدیں، جو ان مندروں نے امانت قبول کرتے وقت بطور دستاویز جاری کی تھیں، بیچ و شراء میں بطور ضمان کے استعمال ہونے لگیں۔ لہذا ایک خریدار دو کاندلر کو خریداری کے وقت بجائے نقد سکے ادا کرنے کے انہی رسیدوں میں سے ایک رسید اس کو دے دیتا اور دو کاندلر ان مندروں پر اعتماد کی بنیاد پر اس رسید کو قبول کر لیتا۔

یہ ہے کاغذی نوٹ کی ابتداء لیکن ابتداء میں نہ اس کی کوئی خاص شکل و صورت تھی، اور نہ ان کی کوئی ایسی قانونی حیثیت تھی جس کی وجہ سے لوگوں کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جاسکے۔ بلکہ ان کے قبول اور رد کرنے کا دار و مدار اس بات پر تھا کہ اسے قبول کرنے والا اس کے بدلے کرنے والے مندر پر کتنا بھروسہ رکھتا ہے۔

۵..... جب ۱۷۰۰ء کے اوائل میں بڑیوں میں ان رسیدوں کا رواج زیادہ ہو گیا تو ان رسیدوں نے قریبی قریبی کاغذی صورت اختیار کر لی جسے "بینک نوٹ" کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے سویڈن کے اسٹاک ہوم بینک نے اسے بطور کاغذی نوٹ کے جاری کیا۔

اس وقت جاری کرنے والے بینک کے پاس ان کاغذی نوٹوں کے بدلے میں سو فیصد اتنی امانت کا سونا موجود ہوتا تھا اور بینک یہ التزام کرتا تھا کہ وہ صرف اتنی مقدار میں نوٹ جاری کرے، جتنی مقدار میں اس کے پاس سونا موجود ہے اور اس کاغذی نوٹ کے حامل کو اختیار تھا کہ وہ جس وقت چاہے بینک جا کر اس کے بدلے میں سونے کی سلاخ حاصل کر لے۔ اسی وجہ سے اس نظام کو "سونے کی سلاخوں کا معیار" (Gold Bullion Standard) کہا جاتا ہے۔

۶..... ۱۸۳۳ء میں جب "بینک نوٹ" کا رواج بہت زیادہ ہو گیا تو حکومت نے اس کو "زیر قانونی" (Legal Tender) قرار دے دیا۔ اور ہر قرض لینے والے پر یہ لازم کر

دیا کہ وہ اپنے قرض کے بدلے میں اس نوٹ کو بھی اسی طرح سرور قبول کرے گا، جس طرح اس کے لئے سونے پانڈی کے سکے قبول کرنا لازم ہے۔ اس کے بعد پھر تجارتی بینکوں کو اس کے جاری کرنے سے روک دیا گیا اور صرف حکومت کے ماتحت چلنے والے سرکاری بینک کو اس کے جاری کرنے کی اجازت دی گئی۔

۷۔ پھر حکومتوں کو زمانہ جنگ اور امن کے دوران آمدنی کی کمی کی وجہ سے ترقیاتی منصوبوں کی تکمیل میں بہت سی مشکلات پیش آنے لگیں۔ چنانچہ حکومت مجبور ہوئی کہ وہ کانڈی نوٹوں کی بہت بڑی مقدار جاری کر دے جو سونے کی موجودہ مقدار کے تناسب سے زیادہ ہو، تاکہ اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے اسے استعمال کرے۔ اس کے نتیجے میں سونے کی وہ مقدار جو ان جاری شدہ کانڈی نوٹوں کی پشت پر تھی وہ آہستہ آہستہ کم ہونے لگی۔ حتیٰ کہ ابتدا میں ان نوٹوں اور سونے کے درمیان جو سو فیصد تناسب تھا، وہ آہستہ آہستہ معمولی تناسب رہ گیا۔ اس لئے کہ ان نوٹوں کو جاری کرنے والے مرکزی بینک کو اس بات کا یقین تھا کہ ان تمام جاری شدہ نوٹوں کو ایک ہی وقت میں سونے سے تبدیل کرنے کا مطالبہ ہم سے نہیں کیا جائے گا۔ اس لئے سونے کی مقدار سے زیادہ نوٹ جاری کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ زیادہ مقدار میں نوٹ جاری کرنے کے نتیجے میں بازار میں ایسے نوٹ رائج ہو گئے جن کو سونے کی پشت پر ہی دھل نہیں تھی۔ لیکن تجارتی بینکوں کو اس بھروسے پر قبول کرتے تھے کہ ان نوٹوں کے جاری کرنے والے مرکزی بینک کو اس بات پر قدرت حاصل ہے کہ وہ تبدیلی کے مطالبے کے وقت اس کے پاس موجود سونے کے ذریعہ اس کا مطالبہ پورا کر دے گا۔ اگرچہ اس کے پاس موجود سونا اس کے جاری کردہ نوٹوں کے مقابلہ میں بہت کم ہے۔ ایسے کرنسی نوٹوں کو ”زراعتیاری“ (Fiduciary Money) کہا جاتا ہے۔

دوسری طرف آمدنی کی مذکورہ بالا کمی اور زیادہ روپے کی ضرورت ہی کی بناء پر حکومتیں جو اب تک معدنی سکوں کے ساتھ ملاقات کرتی تھیں اس بات پر مجبور ہوئیں کہ وہ یا تو سکوں میں رجحان کی جتنی مقدار استعمال ہو رہی ہے اس کو کم کر دے یا ہر سکے میں اصلی رجحان کے بجائے ناقص رجحان استعمال کریں۔ چنانچہ اس عمل کے نتیجے میں سکے کی ظاہری قیمت (Face Value) اور اس پر درج تھی، اس سکے کی اصلی قیمت

(Intrinsic Clause) سے کئی گنا زیادہ ہو گئی۔ ایسے سکوں کو "علامتی زر" (Token Money) کہا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس سکہ کی معدنی واصلیت اس کی اس ظاہری قیمت کی محض علامت ہوتی ہے جو کبھی اس کی ذاتی قیمت کی ٹھیک ٹھیک نمائندگی کیا کرتی تھی۔

۸۔ رفتہ رفتہ "ذراقتاری" (۲) کاروان جوڑتے بیڑتے اتنا زیادہ ہو گیا کہ ملک میں پیسے جوئے نوٹوں کی تعداد ملک میں موجود سونے کی مقدار کے مقابلے میں کئی گنا زیادہ ہو گئی۔ یہاں تک کہ حکومت کو اس بات کا خطرہ لاحق ہو گیا کہ سونے کی موجود مقدار کے ذریعہ ان نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرنے کا مطالبہ پورا نہیں کیا جاسکتا۔ چنانچہ بعض شوروں میں حقیقت یہ واقعہ پیش آیا کہ مرکزی بینک نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرنے کا مطالبہ پورا نہ کر سکا۔

اس وقت بہت سے ملکوں نے نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرانے والوں پر بہت سی کڑی شرطیں لگا دیں۔ انگلینڈ نے تو ۱۹۱۳ء کی جنگ کے بعد اس تبدیلی کو بالکل بند کر دیا۔ البتہ ۱۹۲۵ء میں دوبارہ تبدیلی کی اجازت، اس شرط کے ساتھ دی کہ ایک ہزار ملٹ پونڈ سے کم کی مقدار کو کوئی شخص تبدیل کرانے کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ چنانچہ اس شرط کے نتیجے میں عام لوگ تو اپنے نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرانے کا مطالبہ کرنے سے محروم ہو گئے (اس لئے کہ اس زمانے میں یہ مقدار اتنی زیادہ تھی کہ بہت کم لوگ اتنی مقدار کے مالک ہوتے تھے) لیکن اس قانون کی لوگوں نے اس لئے کوئی خاص پروا نہیں کی کہ یہ کتنی نوٹ زر قانونی بن گئے تھے، اور کئی معاملات میں بالکل اسی طرح قبول کئے جاتے تھے جس طرح اصلی کرنسی قبول کی جاتی تھی اور اس کے ذریعہ اندرون ملک تجارت کر کے اس طرح نفع حاصل کیا جاسکتا تھا جس طرح دھلتی کرنسی کے ذریعہ تجارت کر کے نفع حاصل کیا جاتا تھا۔

۹۔ پھر ۱۹۳۱ء میں برطانوی حکومت نے ان نوٹوں کو سونے سے تبدیل کرانے کی بالکل ممانعت کر دی۔ حتیٰ کہ اس شخص کے لئے بھی جو سترہ سو پونڈ کو سونے میں تبدیل کرنے کا مطالبہ کرے۔ اور لوگوں کو مجبور کیا کہ وہ سونے کے بجائے صرف ان نوٹوں پر اکتفا کریں اور اپنے تمام کاروبار اور معاملات میں اسی کا لین دین کریں۔ لیکن

حکومتوں نے آپس میں ایک دوسرے کے حق کے احکام کو برقرار رکھتے ہوئے ایک دوسرے کے نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرنے کے قانون کو برقرار رکھا۔ چنانچہ اندرون ملک اگرچہ ان نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرانے کی ممانعت تھی لیکن ہر حکومت نے یہ انتظام کیا تھا کہ اگر اس کی کرنسی دوسرے ملک میں چلی گئی اور دوسری حکومت اس کرنسی کے بدلے میں سونے مطالبہ کرے گی تو یہ حکومت اپنے کرنسی نوٹوں کے بدلے میں اس کو سونا فراہم کرے گی۔ مثلاً اگر امریکہ کے پاس برطانیہ کے اسٹرلنگ نوٹ آئے اور وہ اب ان کے بدلے میں برطانیہ سے سونے کا مطالبہ کرے تو برطانیہ پر لازم ہے کہ وہ ان کے بدلے میں امریکہ کو سونا فراہم کرے، اس نظام کو ”سونے کی مبادلت کا معیار“ (Gold Exchange Standard) کہا جاتا ہے۔

۱۰..... فی اصول پر سامان سل تک عمل ہوتا رہا حتیٰ کہ جب ریاستائے متحدہ امریکہ کو ڈالر کی قیمت میں کمی کے باعث سخت بحران کا سامنا کرنا پڑا اور ۱۹۷۱ء میں سونے کی بہت قلت ہو گئی تو امریکی حکومت اس بات پر مجبور ہوئی کہ دوسری حکومتوں کے لئے بھی ڈالر کو سونے میں تبدیل کرنے کا قانون ختم کر دے۔ چنانچہ ۱۵۔ اگست ۱۹۷۱ء کو اس نے یہ قانون غلط کر دیا اور اس طرح کانڈی نوٹ کو سونے سے مستحکم رکھنے کی جو آخری شکل تھی وہ بھی اس قانون کے بعد ختم ہو گئی۔ اس کے بعد ۱۹۷۳ء ”بین الاقوامی فنڈ“ (International Monetary Fund) سونے کے بدلے کے طور پر ایک ”زر مبادلہ نکلوانے کے حق (Secial Drawing Rights) کا نظریہ پیش کیا۔ اس نظریہ کا حاصل یہ تھا کہ ”بین الاقوامی فنڈ“ کے ممبرین کو اس بات کا اختیار حاصل ہے کہ وہ مختلف ممالک کی کرنسی کی ایک معین مقدار غیر ملکی قرضوں کی ادائیگی کے لئے نکلا سکتے ہیں اور مقدار کی تعین کے لئے ۸۸۸۲۷۶ گرام سونے کو معیار مقرر کیا گیا (کہ اتنی مقدار کا سونا جتنی کرنسی کے ذریعہ خریدا جاسکا ہو اتنی کرنسی ایک ملک نکلا سکتا ہے۔ لہذا اب صورت حال یہ ہے کہ زر مبادلہ نکلوانے کا یہ حق جسے اقتصاد کے لئے ”ایس۔ ڈی۔ آر“ کہا جاتا ہے سونے کی پشت پناہی کا مکمل بدل بن چکا ہے۔

اس طرح اب سونا کرنسی کے دائرہ سے بالکل خارج ہو چکا ہے اور اب سونے

کا کرنسی سے کوئی تعلق باقی نہیں رہا اور نوٹوں اور "ذرا علامتی" (یعنی کم قیمت کے سکوں) نے پوری طرح سونے کی جگہ لے لی ہے۔ اب نوٹ نہ سونے کی نمائندگی کرتے ہیں، نہ چاندی کی، بلکہ ایک فرضی قوت خرید کی نمائندگی کر رہے ہیں۔ لیکن چونکہ کرنسی کے اس نظام میں ایک مستقبل اور ابدی نظام کی طرح اب تک مضبوطی اور جملہ پیدا نہیں ہوا۔ اس لئے تقریباً تمام ممالک میں اس بات کی تحریک چل رہی ہے کہ پہلے کی طرح پھر سونے کو ملی نظام کی بنیاد مقرر کی جائے، یہاں تک کہ دوبارہ "سونے کی سلاخوں کے نظام" کی طرف لوٹنے کی آوازیں کھنے لگی ہیں۔ اس لئے دنیا کے تمام ممالک اب بھی اپنے آپ کو سونے سے بے نیاز اور مستغنی نہیں سمجھتے۔ بلکہ ہر ملک اب بھی اسی اسی تدبیر کے طور پر زیادہ سے زیادہ سونے کے ذخیرے جمع رکھنے کی کوشش کرتا ہے تاکہ زمانے کے بدلنے ہوئے حالات اور انقلابات میں یہ سونا کام آئے۔ لیکن سونے کی بڑی سے بڑی مقدار کا یہ ذخیرہ صرف ایک اسی تدبیر کے طور پر بچے گا اس کا موجودہ دور میں رائج کرنسی کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔ خواہ کہ کرنسی نوٹ کی شکل میں ہو یا وہ ملتی سکوں کی شکل میں (۳)۔

ہر حال یہ دنیا کے کرنسی نظام کے انقلابات اور تغیرات کا خلاصہ ہے۔ جس کے مطالعہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ یہ کرنسی نوٹ ایک حالت اور ایک کیفیت پر قائم نہیں رہے بلکہ مختلف ادوار، مختلف زمانوں میں ان کی حیثیت بدلتی رہی ہے اور ان پر بہت سے انقلاب اور تغیرات گزر چکے ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ بالکل ابتدائی دور میں یہ نوٹ قرض کی سند اور دستاویز سمجھے جاتے تھے اور اسی بنا پر بہت سے علمائے یہ قوی دیا ہے کہ یہ نوٹ قرض کی سند ہے۔ اس کی حیثیت مل اور جنس کی نہیں ہے۔ چنانچہ علامہ سید احمد بیگ انہی رموز اللہ علیہ اپنی کتب "بہجة المشتاق فی بیان حکم ذکوۃ الاوراق" میں تحریر فرماتے ہیں:-

"جب ہم نے لفظ "بینک نوٹ" کی ماہیت کے بارے میں تحقیق کی تو معلوم ہوا کہ یہ فرانسیسی زبان کی اصطلاح ہے اور "لارنس" جو فرانسیسی زبان کی سب سے بڑی اور مشہور لغت

ہے۔ اس میں بینک نوٹ کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”بینک نوٹ ایک کرنسی نوٹ ہے جس کے حامل کو مطالبے کے وقت اس نوٹ کی حقیقی قیمت لینے دی جائے گی اور ان نوٹوں کے ساتھ بھی اسی طریقے پر لین دین کیا جاتا ہے۔ جس طرح وحات کی کرنسی کے ذریعہ کیا جاتا ہے۔ البتہ یہ نوٹ مضمون ہوتے ہیں، یعنی اس کے بدلے کی ضمانت دی جاتی ہے تاکہ لوگ اس کے لین دین پر اکتفا کریں۔“

لہذا اس تعریف میں یہ الفاظ: ”اس کے حامل کو مطالبے کے وقت اس نوٹ کی حقیقی قیمت ادا کر دی جائے گی“ بغیر کسی شک کے اس بات پر دلالت کر رہے ہیں کہ یہ نوٹ قرض کی سند ہے۔ البتہ اس تعریف میں دو دوسرے الفاظ ہیں کہ: ”ان نوٹوں کے ساتھ بھی اس طریقے پر لین دین کیا جاتا ہے جس طرح وحات کی کرنسی کے ذریعہ کیا جاتا ہے“ اس عبارت سے کوئی شخص اس کے بل یا ٹکٹ ہونے کا رہم نہ کرے۔ اس لئے کہ اس عبارت کا مطلب صرف اتنا ہے کہ لوگ کرنسی کے بجائے ان نوٹوں کو لین دین میں قبول کر لیتے ہیں۔ صرف اس خیال سے کہ مطالبہ کے وقت اس کی قیمت حامل نوٹ کو وصول ہو جائے گی اور حکومت اس نوٹ کی قیمت کی ادائیگی کی ضمانت ہے۔ لہذا یہ تعریف صراحتہً اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ یہ نوٹ قرض کی سند اور دستاویز ہے (۴)۔

اسی وجہ سے گذشتہ صدی میں ہندوستان کے بہت سے علماء نے یہ فتویٰ دیا کہ یہ نوٹ قرض کی دستاویز ہے۔ لہذا اس کے ذریعہ اس وقت تک زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی جب تک فقیر اس نوٹ کو اپنی ضروریات میں خرچ نہ کرے اور ان نوٹوں کے ذریعے

سونا چاندی خریدنا جائز نہیں۔ (۵)

لیکن اسی زمانہ میں علامہ اور نقاشی ایک بڑی جماعت ایسی بھی تھی جو من کانڈی



نوٹوں کو ”شمن عربی“ کے طور پر بل قرار دیتی تھی، چنانچہ اس مسئلہ پر منہ احمد کے مرتب اور شلرح علامہ احمد سہلانی رحمۃ اللہ علیہ نے سیر حاصل بحث فرمائی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:-

لن نذی اراء حقاء وادین اللہ علیہ : ان حکم الخورق  
 المالی کالحکم النقدین و الزکوۃ یسواء  
 یسواء لانه یتعامل بہ کالتقذین تمام  
 ولان مالکہ یمکنہ صرفہ وفضاء مصالحہ بہ  
 و ای وقت شاء فمن ملک النصاب من  
 الخورق المالی ویکون عنده حولا کاملا  
 وجب علیہ زکوٰۃ (۱)

میرے نزدیک صحیح بات جس پر میں اللہ تعالیٰ کے حضور جواب دہ ہوں یہ ہے کہ زکوٰۃ کے وجوب اور اس کی ادائیگی کے مسئلہ میں ان کا فتویٰ نوٹوں کا حکم بھی بعدینہ سونے چاندی کے حکم کی طرح ہے اس لئے کہ نوٹوں میں ان نوٹوں کا لین دین بالکل اسی طرح جلدی ہے جس طرح سونے چاندی کا لین دین رائج ہے اور ان نوٹوں کے مالک کو اس کا بالکل اختیار ہے کہ وہ جس وقت چاہیں ان کو خرچ کریں۔ اور ان کے ذریعہ اپنی ضروریات پوری کریں لہذا جو شخص نصاب کے بقدر ان نوٹوں کا مالک بن جائے اور اس پر ایک سلی گنزد ہائے تو اس پر زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔

ہندوستان کے بعض دوسرے علماء کی بھی یہی رائے تھی۔ چنانچہ حضرت مولانا عبدالحق لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ کے خصوصی شاگرد اور ”مطہر دایہ“ اور ”خلاصہ“ القامیر کے معترف حضرت مولانا فتح محمد صاحب لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ کی بھی نوٹ کے بارے میں یہی رائے تھی اور ان کے بیٹے مولانا مفتی سعید احمد لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ (سابق مفتی و صدہ مدرس مدرسہ تکمیل العلوم کانپور) نے اپنے وفد ماجد کی یہ رائے ان کی کتاب ”مطہر دایہ“ کے آخر میں نقل کی ہے اور یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ

علامہ عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ بھی اس مسئلہ میں ان کے موافق تھے۔  
ان کی رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ: کاغذی نوٹ کی دو حیثیتیں ہیں:-

ایک یہ کہ خرید و فروخت، اجلاات اور تمام مالی معاملات میں ان نوٹوں کا رواج اور لین دین بعینہ حقیقی ٹمن اور سکوں کی طرح ہے بلکہ حکومت نے لوگوں پر قرضوں اور حقوق اور اولگی میں اس کو قبول کرنے کو لازمی قرار دے دیا ہے۔ لہذا موجودہ قانون میں قرض خلو کو اس کی گنجائش نہیں ہے کہ وہ اپنے قرض کے بدلے میں ان نوٹوں کو قبول کرنے سے انکار کر دے۔ اس حیثیت سے یہ کاغذی نوٹ اب ”مٹی ٹمن“ بن چکے ہیں۔

دوسری حیثیت یہ ہے کہ یہ نوٹ حکومت کی طرف سے جاری شدہ ایک دستاویز ہے اور حکومت نے یہ التزام کیا ہے کہ اس کے ہلاک اور ضائع ہونے کی صورت میں اس کے حامل کے مطالبے کے وقت اس کا بدلہ ادا کرے گی۔ اس حیثیت سے یہ نوٹ ”مٹی ٹمن“ کی حیثیت نہیں رکھتے، اس لئے کہ ”مٹی ٹمن“ کی بات آئے وقت حکومت اس کا بدلہ ادا نہیں کرتی ہے۔ دوسری حیثیت کے اعتبار سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ نوٹ قرض کی شد یا دوسری مالی دستاویز کی حیثیت رکھتے ہیں۔

لیکن اگر اس دوسری حیثیت پر ذرا تعلق ہے فور کیا جائے تو یہ بات واضح طور پر نظر آتی ہے کہ نوٹ کی یہ دوسری حیثیت اس کی بنیت کو باطل نہیں کرتی ہے۔ اس لئے کہ حکومت کا اصل مقصد یہ تھا کہ یہ نوٹ بھی ٹمن مٹی کے طور پر لوگوں میں رائج ہو جائیں۔ اسی وجہ سے حکومت نے قرض کی اولگی میں اس کے قبول کرنے کو ضروری قرار دیا۔ لیکن غلطی ٹمن (سوئے پائند کے سکے) اور دوسری دھاتوں کے علاقہ میں سکے جو پہلے سے رائج تھے ان کا اصل تو یہ تھا کہ ان کی اپنی حیثیت اور قیمت بھی تھی۔ ان کو قیمتی بنانے کے لئے حکومت کی کسی اعلان کی ضرورت نہیں تھی۔ اس لئے کہ یہ سکے کبھی سوئے پائندی سے بنائے جاتے تھے اور کبھی تابنے، چیل اور لوہے سے۔ ظاہر ہے کہ ان میں سے ہر چیز مل مقوم ہے حتیٰ کہ اگر حکومت ان سکوں کی بنیت کو ختم کرنے کا بھی اعلان کر دے تب بھی مل مقوم ہونے کے اعتبار سے ان کی ذاتی قیمت

باقی رہے گی۔

بغلاف امن کانڈی نوٹوں کے کہ ان کی اپنی ذاتی قیمت میں ہے (صرف کانڈی کا ایک ٹکڑا ہے) البتہ حکومت کے اعلان کے بعد یہ قیمتی بن گئے۔ لہذا اگر حکومت ان نوٹوں کی ضمانت باطل کر دے تو ان کی کوئی قیمت باقی نہیں رہے گی۔ اس لئے کہ لوگوں کو جتنا اعتماد اور مجروسہ و حیات کی کرنسی پر ہوتا ہے اتنا امن نوٹوں پر نہیں ہوتا تھا۔ اس لئے حکومت کو یہ ضمانت یعنی پڑی کہ اس کے ہلاک ہونے کی صورت میں حکومت اس کا بدلہ ادا کرے گی۔ یہ ضمانت حکومت نے اس لئے نہیں لی کہ حکومت کی نظر میں یہ شمن عربی کی حیثیت نہیں رکھتے، بلکہ ان نوٹوں پر لوگوں کا اعتماد حاصل کرنے کے لئے نہایت دی تا کہ لوگ بغیر کسی خطرہ کے بلا خوف و خطر اس کا لین دین کر سکیں۔

لہذا اس نوٹ کے دستخط ہونے کی حیثیت ایسی نہیں ہے جس سے اس کی ضمانت باطل ہو جائے۔ اس لئے اس کا حاصل صرف اتنا ہے کہ حکومت نے اس کا بدلہ دینے کا وعدہ کیا ہے، مگر حکومت کے اس وعدہ کا لوگوں کے آپس میں لین دین پر کوئی اثر نہیں ہے۔ اگر حکومت امن نوٹوں کا شمن عربی بھٹانہ چاہتی تو لوگوں کو اس کے قبول کرنے پر بھی مجبور نہ کرتی۔ اور امن نوٹوں کے قابل تبدیلی ہونے کی حیثیت کی وجہ سے لوگوں پر اس کا اعتماد حقیقی کرنسی سے بھی زیادہ ہو چکا ہے۔ اس لئے کہ حقیقی کرنسی کے کم ہو جانے اور ہلاک ہونے کی صورت میں اس کا بدلہ نہیں ملے گا۔ بغلاف امن کانڈی نوٹوں کے کہ ہلاک ہونے کی صورت میں حکومت اس کا بدلہ مہیا کرتی ہے۔ (۷)

### زیر بحث مسئلے میں ہماری رائے

ہمارے نزدیک کانڈی کرنسی کے بارے میں اوپر جو دو رائیں ذکر کی گئی ہیں ہمارے نزدیک اختلاف زمانہ کے لحاظ سے دونوں درست ہیں جس کی تشریح ہم نیچے کانڈی کرنسی کی تاریخ اور اس پر گزرنے والے مختلف تقریرات کے بیان میں کر چکے ہیں۔

لہذا اس میں کوئی شک نہیں کہ ابتدا میں یہ کلغذی نوٹ قرض کی دستاویز شمار ہوتے تھے جیسا کہ انسائیکلو پیڈیا بریٹانیکا میں ہے :-

”دنیا میں بینک نوٹ (موجودہ کلغذی کرنسی) کا رواج بینک بینک کے دراج سے پہلے ہوا تھا۔ اور یہ بینک نوٹ قرض خواہ کے پاس اس قرض کی سند سمجھا جاتا تھا جو قرض اس کا بینک کے ذمہ ہے۔ اور اگر یہ نوٹ دوسرے شخص کو دے دیا جائے تو اس نوٹ کے تمام حقوق خود بخود اس دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو جائیں گے۔ لہذا دوسرا شخص جو لب اس کا حامل ہے خود بخود بینک کا قرض خواہ بن جائے گا اسی وجہ سے تمام مالی حقوق کو اس کے ذریعہ ادا کرنا حقیقی کرنسی کے ذریعہ ادا کرنے کی طرح ہے۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے اور چونکہ رقم کی بڑی مقدار کو ذخیلے ہوئے سکوں کے ذریعہ ادا کرنا بہت دشوار کام ہے۔ اس لئے کہ اسے شلہ کرنے اور پرکھنے کی ضرورت ہوتی ہے اور بعض اوقات اس کے نقل و حمل میں کافی تکلیف اٹھانی پڑتی ہے۔ اس لئے اس کلغذی کرنسی کے استعمال نے شلہ کرنے کی مشقت کو کم اور دوسری مشکلات کو سرے سے ختم کر دیا ہے۔

(۸)

لیکن جیسا کہ ہم نے پیچھے لون کلغذی نوٹوں پر تقریرات کے بیان میں بتایا کہ بعد کے زمانے میں نوٹوں کی مندرجہ بالا حالت باقی نہیں رہی تھی۔ بالکل ابتدائی دور میں یہ نوٹ مندرجہ بالا صرف کی طرف سے کسی خاص شخص کو اس کے جمع کئے ہوئے سونے کی دستاویز کے طور پر جاری ہوتا تھا۔ اس وقت اس کی نہ کوئی خاص شکل و صورت تھی نہ اس کو جاری کرنے والا ایک شخص ہوتا تھا۔ اور نہ ہی کسی شخص کو اپنے حق کی وصولی میں اس نوٹ کو قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا تھا۔ بعد میں جب اس کا رواج زیادہ ہو گیا تو حکومت نے اس کو ”قانونی زر“ (Legal Tender) قرار دے دیا اور شخصی (غیر سرکاری) بینکوں کو اس کے جاری کرنے سے منع کر دیا۔ چنانچہ

حکومت کی طرف سے اس اعلان کے بعد اس نوٹ کی حیثیت دوسری مالی دستاویزات سے مندرجہ ذیل حیثیتوں سے مختلف ہو گئی :-

۱..... اب یہ نوٹ قانونی ذریعہ حیثیت اختیار کر گئے ہیں اور عرفی شمن کی طرح لوگوں کو اس کے قبول کرنے پر بھی مجبور کر دیا گیا ہے۔ جب کہ دوسرے مالی دستاویز مثلاً بینک چیک کو اپنے قرض کی وصولیابی میں قبول کرنے پر کسی شخص کو مجبور نہیں کیا جاتا۔ بلکہ جو دیکر بینک چیک کا رواج بھی عام ہو چکا ہے۔

۲..... یہ نوٹ "غیر محدود زر قانونی" (Unlimited Legal Tender) کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں، جب کہ وحالی کرنسی "محدود زر قانونی" (Limited Legal Tender) ہے۔ اس لئے ان نوٹوں کے ذریعہ قرض کی بڑی سے بڑی مقدار کی ادائیگی ممکن ہے اور قرض خلو اس کو قبول کرنے سے انکار نہیں کر سکتا بخلاف وحالی سکوں کے کہ قرض کی بڑی مقدار کو اگر کوئی شخص اس کے ذریعہ ادا کرنا چاہے تو قرض خلو اس کو قبول کرنے سے انکار کر سکتا ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ کانہی نوٹ نے لین دین میں رواج کی کثرت، لوگوں کے اس پر زیادہ اعتماد اور اس کی قانونی حیثیت کی وجہ سے وحالی کرنسی پر بھی برتری حاصل کر لی ہے۔

۳..... قرض کی دستاویز ہر شخص چاہی کر سکتا ہے۔ اس میں شرط اور قانون کوئی ممانعت نہیں کہ قرض خواہ یہ منہ لہنے دین کی ادائیگی میں دوسرے قرض خلو کو دے دے اور دوسرا قرض خواہ تیسرے قرض خواہ کو دے دے۔ لیکن یہ نوٹ حکومت کے علاوہ کوئی اور شخص چاہی نہیں کر سکتا۔ جیسے وحالی کرنسی حکومت کے علاوہ کوئی شخص چاہی نہیں کر سکتا۔

۴..... دنیا کے تمام ممالک میں عرفاً اور قانوناً نوٹوں کے لئے "شمن" "شمن" اور "کرنسی" کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں جب کہ دوسری مالی دستاویزات کے لئے یہ الفاظ استعمال نہیں ہوتے۔

۵..... لوگ آپس میں لین نوٹوں کا لین دین اس اعتماد کے ساتھ کرتے ہیں جس اعتماد کے ساتھ وحالی کرنسی کا لین دین کرتے ہیں۔ اور ان نوٹوں کے لین دین کے وقت لوگوں کو کبھی اس کا خیال بھی نہیں ہوتا کہ وہ قرض کا لین دین کر رہے ہیں۔ آج کوئی

فصل بھی ایسا موجود نہیں ہے جو ان نوٹوں کو اس لئے حاصل کرنا چاہتا ہو کہ ان کے ذریعے سونے، چاندی یا دھات کے سکے حاصل کر لے گا۔

۶۔۔۔۔۔ جیسا کہ اس کانفرنسی کرنسی کے ارتقاء میں پیچھے ذکر کیا گیا کہ اب ان کانفرنسی نوٹوں کی پشت پر کوئی سونا چاندی سرے سے موجود نہیں ہے اور نہ اسے سونے میں تبدیل کرنا ممکن ہے، حتیٰ کہ ملکوں کے درمیان آپس کے لین دین میں بھی اس کا امکان باقی نہیں رہا چنانچہ جیو گروے (Geoffrey Growther) لکھتا ہے۔

The Promise to pay, which appears on their face is now utterly meaningless. Not even in amounts of pounds 1700 can notes now be converted into gold. The note is no more than a piece of paper, of no intrinsic value whatever and if it were presented for redemption, the Bank of England could honour its promise to pay one Pound only by giving silver coins or another note but it is accepted as money throughout the British Island.' (9)

کرنسی نوٹوں پر جو یہ عبارت لکھی ہوتی ہے کہ :  
 ”میں اپنے مالدار کو مطالبہ پر لوٹ کر دے گا۔“ اب اس عبارت کا کوئی مقصد اور کوئی معنی باقی نہیں رہا ہے۔ اس لئے کہ اب موجودہ دور میں کرنسی نوٹوں کی کسی بھی مقدار کو سونے میں تبدیل کرانے کی کوئی صورت نہیں، چاہے اپنا نوٹوں کی مقدار سترہ سو پونڈ یا اس سے زیادہ بھی کیوں نہ ہو، اب موجودہ دور میں یہ کرنسی نوٹ ایک کانفر کا پرزہ ہے جس کی ذاتی قیمت کچھ بھی نہیں ہے۔ اور اگر کوئی شخص اس پونڈ کو برطانیہ کے مرکزی بینک میں لے جا کر اس کے بدلے میں سونے یا کرنسی کا مطالبہ کرے تو وہ بینک یا تو غناستی سکے دے دے گا یا اس کے بجائے دوسرے نوٹ پکڑا دے گا۔ لیکن یہ کانفرنسی پونڈ برطانیہ کے تمام جزائر میں کیش بنی کی طرح قبول کئے جاتے ہیں (اس لئے اب اس کے بدل کے مطالبہ کی ضرورت بھی

نہیں ہے۔

خلاصہ یہ کہ نوٹ پر ٹکھی ہوئی تحریر کا مطلب صرف اتنا رہ گیا ہے کہ حکومت اس نوٹ کی ظاہری قیمت کی خاصیت ہے اور اس کی ظاہری قیمت اس کی قوت خرید ہی کا دوسرا نام ہے، یہی وجہ ہے کہ بینک اب اس کے بدلے میں سونا، چاندی یا دوسرے دھاتی سکے دینے کا پابند نہیں ہے، چنانچہ بعض اوقات بینک مطالبہ کے وقت اس کے بدلے میں اس کی ظاہری قیمت ہی کے برابر دوسرے نوٹ ادا کر رہا ہے۔ حالانکہ نوٹ کے بدلے میں نوٹ ادا کرنے کو قرض کی ادائیگی نہیں کہہ سکتے بلکہ یہ کہا جائے گا کہ اس نے ایک کرنسی کو دوسری کرنسی سے تبدیل کر کے دے دیا۔ اور مرکزی بینک نوٹوں کی یہ تبدیلی بھی صرف اس مقصد کے لئے کرتا ہے تاکہ ان نوٹوں پر لوگوں کا اتنا بوجھ نہ رہے۔ اس تبدیلی کا مقصد ہرگز یہ نہیں ہوتا کہ یہ نوٹ کرنسی کی تعریف داخل نہیں ہے۔

بہر حال! مندرجہ بالا بحث سے واضح ہو گیا کہ فقہی اعتبار سے یہ نوٹ بے قرض کی دستاویز کی حیثیت نہیں رکھتے ہیں، بلکہ "فلوس ہائف" (سرورج سکول) کی طرح یہ عطیاتی کرنسی کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں۔ جس طرح "فلوس ہائف" کی ظاہری قیمت ان کی ذاتی قیمت سے کئی گنا زیادہ ہوتی ہے، اور لوگوں میں ان نوٹوں کے ذریعے لین دین کا رواج "نوس ہائف" کی طرح ہو گیا ہے بلکہ سو خورد و در میں دستی سکوں کا وجود بھی دور ہو چکا ہے۔ لہذا ان نوٹوں کے بدلے میں یہ حکم لگاتا کہ اس کے ذریعہ زکوٰۃ فی الفور ادا نہیں ہوتی یا ایک کرنسی نوٹ کو دوسرے کرنسی نوٹ میں تبدیلی کو یہ کہہ کر ناجائز قرار دیتا کہ یہ "بیع الکالی پنکالی" کی قبیل سے ہے یا ان نوٹوں کے ذریعے سونے چاندی کی خریداری کو اس لئے ناجائز قرار دیتا کہ یہ "بیع صرف" ہے اور "بیع صرف" میں دونوں طرف سے مجلس میں قبضہ کرنا ضروری ہے جو یہاں نہیں پایا گیا۔ ان قسم باتوں میں ناقابل تحمل حرج لازم آتا ہے۔ حالانکہ اس قسم کے معاملات میں شریعت مروجہ عرف عام کو معتبر نہاتے ہوئے اس میں سہولت اور آسانی پیدا کر دیتی ہے اور ایسے فلسفیانہ رویے کی دقیق بحثوں میں نہیں لگتی، جن کا عملی زندگی پر کوئی اثر موجود نہ ہو۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بہر حال! مندرجہ بالا بحث سے یہ بات پوری طرح ثابت ہو گئی کہ یہ کاغذی نوٹ کرنسی کے حکم میں ہیں۔ اب ہم اس نوٹ سے متعلق دوسرے فقہی احکام کو بیان کرتے

## کرمی نوٹ اور زکوٰۃ :

جب کرمی نوٹ سارا ہے ہونا تو کہ چاندی کی قیمت کے برابر پہنچ جائیں۔ تو ان پر بلا تعلق زکوٰۃ واجب ہو جائے گی اور چونکہ اب یہ نوٹ قرض کی دستاویز کی حیثیت نہیں رکھتے۔ اس لئے ان نوٹوں پر قرض کی زکوٰۃ کے احکام بھی جاری نہیں ہوں گے بلکہ اس پر مروجہ سکوں کے احکام جاری ہوں گے۔ دھوب زکوٰۃ کے مسئلے میں مروجہ سکوں کا حکم سالانہ تجارت کی طرح ہے۔ یعنی جس طرح سالانہ تجارت کی قیمت اگر سارا ہے ہونا تو کہ چاندی تک پہنچ جائے تو ان پر زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے۔ بعینہ یہی حکم مروجہ سکوں اور موجودہ کرمی نوٹوں کا ہے۔

اور جس طرح مروجہ کے کسی غریب کو بطور زکوٰۃ کے دیئے جائیں تو جس وقت وہ فقیران سکوں کو اپنے ہفتہ میں لے گا اسی وقت اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، بعینہ یہی حکم کرمی نوٹوں کا ہے کہ فقیر کے ان پر ہفتہ کرنے سے زکوٰۃ فی الفور ادا ہو جائے گی۔ ان نوٹوں کو استعمال میں لانے پر زکوٰۃ کی ادائیگی موقوف نہ رہے گی۔

## نوٹوں کا نوٹوں سے تبادلہ :

نوٹوں کا نوٹوں سے تبادلہ کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں :-

۱..... ایک یہ کہ ایک ہی ملک کے مختلف مقدار کے نوٹوں کا آپس میں تبادلہ کیا جائے۔

۲..... دوسری صورت یہ ہے کہ ایک ملک کے کرمی نوٹوں کا دوسرے ملک کے کرمی نوٹوں سے تبادلہ کیا جائے۔

ان دونوں صورتوں کے احکام علیحدہ علیحدہ بیان کئے جاتے ہیں۔

## ملکی کرمی نوٹوں کا آپس میں تبادلہ :

جیسا کہ پیچھے بیان کیا گیا کہ تمام معاملات میں کرمی نوٹ کا حکم بعینہ سکوں کی



طرح ہے۔ جس طرح سکوں کو آپس میں تبادلہ برابر برابر کر کے جائز ہے۔ اسی طرح ایک ہی ملک کے کرنسی نوٹوں کا تبادلہ برابر برابر کر کے بالاعتاق جائز ہے۔ بشرطیکہ مجلس عقد میں فریقین میں سے کوئی ایک بد لین میں سے ایک پر قبضہ کر لے، لہذا اگر تبادلہ کرنے والے دو شخصوں میں سے کسی ایک نے بھی مجلس عقد میں نوٹوں پر قبضہ نہیں کیا۔ حتیٰ کہ وہ دونوں جدا ہو گئے تو اس صورت میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک یہ عقد فاسد ہو جائے گا۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک فلس متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ان کی تعیین صرف قبضے ہی سے ہو سکتی ہے (۱۰) لہذا جن فلس پر عقد ہوا، مگر ان پر قبضہ نہیں ہوا تو وہ متعین نہیں ہو سکے، بلکہ ہر فریق کے ذمہ دین ہو گئے اور یہ دین کی بیج دین سے ہو گئی، جو ”بیع نکالی، بیکالی“ ہونے کی بنا پر ناجائز ہے۔ (۱۱)

مندرجہ بالا حکم تو اس صورت میں ہے جب نوٹوں کا نوٹوں سے تبادلہ برابر برابر کر کے کیا جائے اور اگر کسی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کیا جائے مثلاً ایک روپیہ کا دو روپے سے یا ایک ریال کا دو ریل سے یا ایک ڈالر کا دو ڈالر سے تبادلہ کیا جائے تو اس صورت کے جوڑ اور عدم جوڑ کے بارے میں فقہاء کا وہی مشہور اختلاف پیش آئے گا دو فلسوں کے کی زیادتی کے ساتھ تبادلے کے بارے میں معروف ہے وہ یہ کہ: بعض فقہاء کے نزدیک ایک فلس (پیسے) کا تبادلہ دو فلسوں سے شرعاً حرام ہونے کی بنا پر حرام ہے، یہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور حنفیہ میں سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ہے اور حنبلیہ کا مشہور مسلک بھی یہی ہے۔ اور اگر دونوں طرف کے فلس غیر متعین ہوں تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک بھی یہ تبادلہ حرام ہے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ تبادلہ اس لئے حرام ہے کہ ان کے نزدیک کسی معاملے میں اوحد اور کی زیادتی کے حرام ہونے کی علت ”ثبیت“ (کیش، نقدی اور کرنسی ہونا) ہے، چاہے حقیقی ثبیت ہو جیسے سونے چاندی میں ہوتی ہے، یا عرفی اور اصطلاحی ثبیت ہو، جیسے سونے چاندی کے علاوہ دوسری حالتوں کے سکے اور کاغذی نوٹ میں ہوتی ہے، لہذا اگر کسی عقد میں دونوں طرف ایک ہی قسم کا ضمن (کرنسی، نقدی، کیش) ہو۔ تو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس عقد میں نہ تو کی زیادتی جائز

ہے اور نہ اودھار جائز ہے، چنانچہ ”الدونة الکبریٰ“ میں تحریر فرماتے ہیں :-

ولو ان الناس اجاز و بينهم الجلود - حتى يکون  
لها سكة و عين لکمر هتها ان نباع بالذهب  
والورق نظرة ..... لان سالکا قال :  
لا يجوز فلس بفلسین - ولا تجوز الفلوس  
بالذهب ولا بالدينار نظرة - (۱۲)

یعنی اگر لوگوں کے درمیان چیزے کے ذریعے خرید و فروخت  
کا اس قدر رواج پا جائے کہ وہ چڑاٹن اور مکہ کی حیثیت اختیار کر  
جائے تو اس صورت میں میرے نزدیک سونے چاندی کے ذریعے  
اس چیزے کو اودھار فروخت کرنا جائز نہیں..... چنانچہ امام مالک  
فرماتے کہ ایک فلس کی دو فلسوں کے ساتھ بیچ گور نپولہ جائز  
نہیں، اسی طرح سونا چاندی اور درہم اور دینار کے ذریعے بھی فلسوں  
کی اودھار بیچ جائز نہیں (اس لئے کہ سونا، چاندی، درہم اور دینار  
میں حقیقی ثمنیت موجود ہے۔ اور سکوں میں اصطلاحی ثمنیت  
موجود ہے، اور امام مالک رحمہ اللہ علیہ کے نزدیک ثمنیت کے  
ہوتے ہوئے اگر ایسا غلط ہو تو تب بھی اودھار ناجائز ہے)

جہاں تک (۱۳) غنیہ کا تعلق ہے، ان کے نزدیک حرمت دہاکی علت ثمنیت

کے بجائے ”وزن“ ہے، اور اگرچہ فلس عددی ہیں اس لئے ان میں یہ علت موجود  
نہیں، لیکن فقہاء حنفیہ فرماتے ہیں کہ ہم قیمت فلس بآزاری اصطلاح کے مطابق بالکل  
برابر اور قطعی طور پر مساوی اکائیوں ہوتی ہیں، کیونکہ لوگوں کی اصطلاح نے ان کی جوہریت  
و رداعت (عمدگی اور کمہنگی) کا اعتبار ختم کر دیا ہے۔ لہذا اگر ایک اکلی کو دو اکلیوں  
سے فروخت کیا جائے گا، تو وہ اس سے ایک اکلی بغیر کسی عوض کے رہ جائے گی، اور یہ  
عوض سے خالی رہ جانا عقد میں مشروط ہوگا، لہذا اس سے بالائزہم آجائے گا۔ لیکن یہ حکم  
اس وقت تک ہے جب تک کہ ان فلسوں کی ثمنیت باقی رہے اور وہ متعین کرنے سے  
متعین نہ ہوں۔

اب امام محمد رحمۃ اللہ علیہ تو یہ فرماتے ہیں کہ جب یہ سکے ثمن اصطلاحی بن کر رائج ہو چکے ہیں تو جب تک تمام لوگ اس کی ثنیت کو باطل قرار نہ دیں، اس وقت تک صرف متعاقبین (تابع اور مشتری) کے باطل کرنے سے اس کی ثنیت باطل نہ ہوگی۔ جب ثنیت باطل نہیں ہوئی تو ان متعین کرنے سے متعین نہیں ہوں گے، لہذا ایک سکے کا دو سکوں سے تبادلہ جائز نہ ہوگا۔ غرض متعاقبین (تابع اور مشتری) نے انہیں اپنی حد تک صحیح ہی کیوں نہ کر لیا ہو۔

لیکن امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ یہ فرماتے ہیں کہ چونکہ یہ سکے خلقی ثمن نہیں ہیں۔ بلکہ اصطلاحی اثمان ہیں۔ اس لئے متعاقبین کو اختیار ہے کہ وہ اپنے درمیان اس اصطلاح کو ختم کرتے ہوئے ان سکوں کی تعبیر کے ذریعے ان کی ثنیت کو باطل کر دیں۔ اس صورت میں یہ سکے عروض اور سلان کے حکم میں ہو جائیں گے، لہذا ان میں کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ جائز ہوگا۔ (۱۳)

رہے امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سوالن کے اس مسئلہ میں دو قول ہیں :-  
ایک یہ کہ ایک سکے کا دو سکوں سے تبادلہ جائز ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک حرمت رہا کی علت ”وزن“ ہے، اور سکوں کے عددی ہونے کی وجہ سے یہ علت ان میں موجود نہیں۔ جب علت موجود نہیں تو حرمت کا حکم بھی نہیں لگے گا۔  
دوسرے یہ کہ سکوں کا اس طرح تبادلہ کرنا جائز نہیں، اس لئے یہ سکے فی الحال اگرچہ عددی ہیں۔ لیکن اصل میں دھات ہونے کی بنا پر وزنی ہیں اور دھات کو سکوں میں تبدیل کرنے سے ان کی اصلیت باطل نہیں ہوگی۔ جس طرح روٹی اگرچہ عددی ہے۔ لیکن اصلیت کے اعتبار سے آٹا ہونے کی بنا پر کھلی یا دزنی ہے۔ چنانچہ علامہ ابن قدامہ تحریر فرماتے ہیں :-

ان اختیارات القاضی ان ما كان یقصد وزنه بعد

عمله کثلا اصطال فقیہ الربا وما لا فلا (۱۵)

کسی دھات سے کوئی چیز بنانے کے بعد بھی اگر اس میں وزن کا اعتبار کیا جاتا ہو تو اس میں کمی زیادتی سے منع کرنا سزا ہونے کی بنا پر حرام ہے۔ چھپے تانبے، چمچ اور آئینل کے برتن (اس لئے کہ یہ

چیزیں بازار میں وزن کر کے پٹی جاتی ہیں) اور اگر وزن کا اعتبار نہ کیا جائے تو سود نہیں۔

اس اصول کا تقاضہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کاغذی نوٹ کا تبادلہ کی زیادتی کے ساتھ جائز ہو۔ اس لئے کہ کاغذی نوٹ اصلاً ورتنی نہیں ہیں۔ بخلاف فلوس کے کہ وہ اصلاً وزنی ہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

دوسرے بعض فقہاء کے نزدیک ایک سکے کا دو سکوں سے تبادلہ مطلقاً جائز ہے۔ بلکہ سکوں کے چاروں میں ہر قسم کی زیادتی جائز ہے۔ یہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ہے۔ ان کے نزدیک حرمت ربائی علت اصلی اور غلطی ثمنیت ہے۔ جو صرف سونے چاندی میں پائی جاتی ہے اور سکوں میں صرف عرفی ثمنیت موجود ہے۔ غلطی ثمنیت نہیں ہے۔ لہذا ان کے نزدیک فلوس کا تبادلہ کی زیادتی کے ساتھ بالکل جائز ہے۔ (۱۶)

اور جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا کہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک بھی اگر متعقدین فن سکوں کو متعین کر دیں تو متعین کرنے سے ان کی ثمنیت باطل ہو کر وہ عروض اور سلان کے حکم میں ہو جائیں گے۔ اس صورت میں ایک فلس کا تبادلہ دو فلسوں کے ساتھ جائز ہے۔

اس مسئلہ میں رائج اور مفشی یہ قول

مردہ ہوا اختلاف کا تعلق اس زمانے سے ہے جب سونے چاندی کو تمام اشیاء کا معیار قرار دیا ہوا تھا۔ اور سونے چاندی سے چولے کا عام رواج تھا، اور تمام معاملات میں چوری آزادی کے ساتھ سونے چاندی کے سکوں کے ذریعے لین دین ہوا کرتا تھا اور دوسری دھات کے سکے معمولی قسم کے چولے میں استعمال ہوتے تھے۔ لیکن موجودہ زمانے میں سونے چاندی کے سکے نایاب ہو چکے ہیں اور اس وقت دنیا میں کوئی ایسا ملک یا ایسا شہر نہیں ہے جس میں سونے چاندی کے سکے رائج ہوں۔ اور تمام معاملات اور لین دین میں سونے چاندی کے سکوں کے بجائے ملاستی سکے اور کرنسی نوٹ رائج ہیں جیسا کہ اس مقالے کے آخر میں ہم نے بتایا ہے۔

اور میری رائے میں موجودہ دور کی ملاستی کرنسی نوٹ کے چولے کے مسئلہ میں

امام ملک یا امام محمد کا قول اختیار کرنا مناسب ہے۔ اس لئے کہ امام شافعی یا امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہم کا مسلک اختیار کرنے سے سود کا دروازہ چھٹ کھل جائے گا اور ہر سودی کاروبار اور لین دین کو اس مسئلہ کی آڑ بنا کر اسے جائز کر دیا جائے گا چنانچہ اگر قرض دینے والا اپنے قرض کے بدلے سود لیتا چاہے گا تو وہ اس طرح سے آسانی لے سکے گا کہ قرض واپس کر کے قرض کی قوت زیادہ قیمت میں فروخت کرے گا۔ اس طرح وہ اپنے قرض کے بدلے سود حاصل کرے گا۔

غالب ممکن یہ ہے کہ اگر وہ فقہاء جنہوں نے ایک سکنے کے دو سکوں سے تیارلہ کو جائز قرار دیا ہے۔ ہمارے موجودہ دور میں باحیات ہوتے اور کرنسی کی تبدیلی کا مشاہدہ کرتے، تو وہ ضرور اس معاملے کی حرمت کا فہمی رہتے جس کی تائید بعض متقدمین فقہاء کے قول سے ہوتی ہے۔ چنانچہ بلوراء الفخر کے فقہاء عدالی اور غطارف میں کمی زیادتی کے ساتھ تیارلے کو حرام قرار دیتے تھے۔ (۱۷) ایسے سکوں کے بدلے میں حنفیہ کا اصل مذہب کمی زیادتی کے ساتھ تیارلے کے جواز کا تھا۔ کیونکہ ان سکوں میں کھوٹ غالب ہونے کی وجہ سے وہاں چاندی اور کھوٹ میں سے ہر ایک کو مخالف جنس کا موضوع قرار دینے کی گنجائش موجود تھی۔ (گو باکہ چاندی کا تیارلہ کھوٹ سے اور کھوٹ کا تیارلہ چاندی سے ہوتا تھا اور یہ تیارلہ خلاف جنس سے ہونے کی بنا پر جائز تھا) لیکن بلوراء الفخر کے مشائخ حنفیہ نے جن کھوٹ سکوں میں بھی کمی زیادتی کے ساتھ تیارلے کو ناجائز قرار دیا اور اس کی علت یہ بیان کی کہ :-

انہا اعزالا سوال فی دہار نا فلو ایبح التفاضل

فیہ یفتح باب الربا - (۱۸)

اگرچہ شرعی التماس سکوں کو بھی بہت معزز مل سمجھا جاتا ہے،

اس لئے ان میں کمی زیادتی کو جائز قرار دینے سے سود کا دروازہ کھل جائے گا۔

پھر اگر امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول کا موازنہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے قول سے کیا جائے تو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل بھی بہت مضبوط اور راجح معلوم ہوتی ہے اس لئے کہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک

ان سکوں کی ثمنیت ختم کرنے کے بعد ہی کئی زیادتی کے ساتھ تبادلے کے جواز کا حکم دیا جاتا ہے۔ جب کہ سکوں کی ثمنیت ختم کرنے کا کوئی صحیح مقصد سمجھ میں نہیں آتا ہے۔ اس لئے کہ شیعہ دیناری کوئی مفصل دیا ہو گا جس کے نزدیک سکوں کے حصول سے مقصد اس کی ثمنیت نہ ہو۔ بلکہ ان سکوں کی اصل درجات، تانہ، پینل اور لوہا مقصود ہو۔ سکوں کے حصول سے ہر شخص کی غرض اس کی ثمنیت ہوتی ہے۔ (تاکہ وہ اس کے ذریعے اپنی ضروریات خرید سکے، نہ یہ کہ اس سکے کو بیچ کر کوئی دوسری چیز بیٹے) لہذا اگر متعلقین (بائع اور مشتری) سکے کی ثمنیت ختم کرنے پر مصالحت کر لیں تو اس مصالحت کو کئی زیادتی کے تبادلے کو جائز کرنے کے لئے ایک من گھڑت اور مصنوعی حیلہ کہا جائے گا۔ جس کو شریعت قبول نہیں کر سکتی۔ خاص کر موجودہ دور میں اس قسم کے حیلوں کی شرعاً کہیں گنجائش ہو سکتی ہے۔ جبکہ سونے چاندی کے حقیقی اور خفگی سکوں کا پوری دنیا میں کہیں وجود نہیں ہے اور سود صرف ان مردہ علامتی نوٹوں ہی میں پایا جا رہا ہے۔ کیونکہ سونے چاندی کے نقدو نایاب ہوتے ہوتے دنیا بھر سے مفقود ہو چکے ہیں۔

ہاں! امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف، رحمہما اللہ کے قول پر عمل ان فکوس میں مقصود ہو سکتا ہے جو بذات خود بحیثیت مادہ کے مقصود ہوں جیسا کہ آپ نے دیکھا ہو گا کہ بعض لوگوں کی یہ عادت ہوتی ہے کہ وہ مختلف ممالک کے سکے اور کرنسی نوٹ اپنے پاس جمع کرتے ہیں، اس جمع کرنے سے ان کا مقصد تبادلہ یا بیع یا اس کے ذریعہ منافع حاصل کرنا نہیں ہوتا بلکہ صرف تدریجی یادگار کے طور پر جمع کرتے ہیں تاکہ آئندہ زمانہ میں جب یہ کرنسی بند ہو جائے تو یہ کرنسی ان کے پاس یادگار کے طور پر رہتی رہے بظاہر اس قسم کی کرنسی میں ان دونوں حضرات کے قول پر عمل کرتے ہوئے کئی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کو جائز کہنے کی گنجائش نکل سکتی ہے۔ جس تک اس کرنسی کا تعلق ہے جس کے حصول کا مقصد تبادلہ اور بیع ہو، اس کی ذات مقصود نہ ہو۔ ایسی کرنسی کے معاملے میں نرمی برتنے سے سود کے حصول کا راستہ کھل جائے گا۔ لہذا ایسی کرنسی کے تبادلے میں کئی زیادتی کو جائز قرار دینا درست نہیں واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بسر اصل! موجودہ زمانے میں کاغذی کرنسی کا تبادلہ مساوات اور برابری کے ساتھ کرنا جائز ہے کئی زیادتی کے ساتھ جائز نہیں۔

پھر یہ برابری کر لسی توٹوں کی تعداد اور گنتی کے لحاظ سے نہیں دیکھی جائے گی بلکہ  
 ان توٹوں کی ظاہری قیمت کے اعتبار سے دیکھی جائے گی جو اس پر لکھی ہوئی ہے لہذا اپنا  
 روپے کے ایک ٹوٹ کا تبادلہ دس دس روپے کے پانچ توٹوں کے ذریعہ کرنا جائز ہے۔  
 اس تبادلہ میں اگرچہ ایک طرف صرف ایک ٹوٹ ہے اور دوسری طرف پانچ ٹوٹ ہیں۔  
 لیکن ظاہری قیمت کے لحاظ سے ان پانچ توٹوں کے مجموعے کی قیمت پچاس روپے کے برابر  
 ہے۔ اس لئے کہ یہ ٹوٹ اگرچہ ہر دو ہیں لیکن ان توٹوں کے آپس میں تبادلہ اور بیچ  
 کرنے سے بذات خود وہ ٹوٹ یا ان کی تعداد مقصود نہیں ہوتی بلکہ صرف اس کی وہ ظاہری  
 قیمت مقصود ہوتی ہے جس کی وہ ٹوٹ نمائندگی کرتا ہے۔ لہذا مساوات اس قیمت میں  
 ہوتی چاہئے۔ (۱۹)

توٹوں کے بارے میں یہ مسئلہ ہمیشہ فلسفے کے سکوں کی طرح ہے۔ سکے اعلیٰ  
 درجات کے ہونے کی وجہ سے وزنی ہیں۔ لیکن فقہاء نے ان کو ہر دو قرار دیا ہے۔ اس  
 کی وجہ یہی ہے کہ ان فلسفے کے حصول سے ان کی ذات یا درجات یا تعداد مقصود نہیں ہوتی  
 بلکہ وہ قیمت مقصود ہوتی ہے جس کی وہ نمائندگی کرتے ہیں لہذا اگر کوئی بڑا سکہ جس کی  
 قیمت دس فلس ہو اس کا تبادلہ ایسے دس چھوٹے سکوں سے کرنا جائز ہے جن میں سے ہر  
 ایک کی قیمت ایک فلس ہے اور اس کے وہ فقہاء بھی جواز کے قائل ہیں جو ایک سکے کا دو  
 سکوں سے تبادلہ کرنا جائز کہتے ہیں اس لئے کہ اس صورت میں ایک سکے کی قیمت ہمیشہ  
 وہی ہے جو دس سکوں کی ہے یا دوسرے الفاظ میں یوں کہ لیجئے کہ دس فلس کا سکہ اگرچہ  
 ظاہر ایک ہے لیکن جسکا وہ ایک ایک فلس کے دس سکے ہیں لہذا وہ دس واقعی سکوں کے  
 مساوی ہے۔ بعینہ یہی حکم ان کر لسی توٹوں کا ہے کہ ان میں بھی ظاہری عدد کا اعتبار  
 نہیں۔ اس عدد حقیقی کا اعتبار ہے جو ان کی قیمت (Face Value) سے ظاہر ہوتا ہے  
 لہذا اسی میں مساوات ضروری ہے۔

### مختلف ممالک کے کر لسی توٹوں کا آپس میں تبادلہ

پھر خود کرنے سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ ایک ملک کے مختلف سکے اور  
 کر لسی ٹوٹ ایک ہی ملک میں اور مختلف ممالک کی کر لسیں مختلف لاجس میں اس لئے کہ

جیسا کہ ہم نے پہلے عرض کیا تھا موجودہ دور میں نئے اور کرنسی نوٹوں سے فن کی ذات ان کا مادہ مقصود نہیں ہوتا بلکہ گرج کے دور میں کرنسی قوت خرید کے ایک مخصوص معیار سے عبارت ہے اور ہر ملک نے چونکہ لگ معیار مقرر کیا ہوا ہے مثلاً پاکستان میں روپیہ، سعودی عرب میں ریال، امریکہ میں ڈالر قذایہ معیار ملکوں کے اختلاف سے بدلتا رہتا ہے۔ اس وجہ سے کہ ہر ملک کی کرنسی کی حیثیت کا تعین اس ملک کی قیمتوں کے اشتداد اور اس کی درآمدات و برآمدات و غیرہ کی بنیاد پر ہوتا ہے اور کوئی ایسی بادی چیز موجود نہیں ہے جو ان مختلف معیارات کے درمیان کوئی پائیدل تناسب قائم رکھے بلکہ ہر ملک کے اقتصادی حالات کے تغیر و اختلاف کی وجہ سے اس تناسب میں ہر روز بلکہ ہر گھنٹے تبدیلی واقع ہوتی رہتی ہے۔ لہذا ان مختلف ممالک کی کرنسیوں کے درمیان کوئی ایک پائیدل تعلق نہیں پایا جاتا جو ان سب کو جنس واحد بنا دے۔

اس کے برخلاف ایک ہی ملک کی کرنسی اور سکوں میں یہ بات نہیں اگرچہ مقدار کے لحاظ سے وہ بھی مختلف ہوتے ہیں لیکن اس اختلاف کا تناسب ہمیشہ ایک ہی رہتا ہے اس میں کوئی فرق نہیں۔ مثلاً پاکستانی روپیہ اور پیرہ اگرچہ دونوں مختلف قیمت کے حامل ہیں لیکن دونوں کے درمیان جو ایک اور سو کی نسبت ہے (کہ ایک پیرہ ایک روپیہ کا سوداں حصہ ہوتا ہے) روپیہ کی قیمت پر مبنی اور گھنٹے سے اس نسبت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ بخلاف پاکستانی روپیہ اور سعودی ریال کے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی ایسی معین نسبت موجود نہیں جو ہر حال میں برقرار رہے بلکہ ان کے درمیان نسبت ہر وقت بدلتی رہتی ہے۔ (۲۰)

لہذا جب ان کے درمیان کوئی ایسی معین نسبت جو جنس ایک کرنے کے لئے ضروری تھی، نہیں پائی گئی تو تمام ممالک کی کرنسیوں آپس میں ایک دوسرے کے لئے مختلف لا جہاس ہو گئیں یہی وجہ ہے کہ فن کے نام، ان کے پیمانے اور ان سے بھنائے جانے والی اکائیاں (ریز گھری و غیرہ) بھی مختلف ہوتی ہیں۔

جب مختلف ممالک کی کرنسیوں مختلف لا جہاس ہو گئیں تو ان کے درمیان کی زیادتی کے ساتھ تبادلہ بلا تعلق جائز ہے۔ لہذا ایک ریال کا تبادلہ ایک روپے سے بھی کرنا جائز ہے، پانچ روپے سے بھی۔ اہم شافع رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تو اس لئے کہ جب



ان کے نزدیک ایک ہی ملک کے ایک سکے کا تبادلہ دو سکوں سے کرنا جائز ہے، تو مختلف ممالک کے سکوں کے درمیان کی زیادتی کے ساتھ تبادلہ بطریق اولیٰ جائز ہو گا، اور متبادلہ کا بھی یہی مسلک ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا۔ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کرنسی اگرچہ اسوال ربویہ میں سے ہے لیکن اسوال ربویہ میں جب جنس بدل جائے تو ان کے نزدیک بھی کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ جائز ہے۔ اور امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب رحمہم اللہ کے ایک ایک فلس کا دو فلسوں سے تبادلہ اس لئے ناجائز تھا کہ وہ سکہ آپس میں بالکل برابر اور ہم مثل تھے جس کی بنا پر تبادلہ کے وقت ایک سکہ بغیر عرض کے خالی رہ جاتا تھا۔ لیکن مختلف ممالک کی کرنسیوں مختلف الائجس ہونے کے بنا پر ہم مثل اور برابر نہ رہیں۔ اس لئے ان کے درمیان کمی زیادتی کے ساتھ تبادلے کے وقت کرنسی کے کسی حصہ کو خالی عن العوض نہیں کہا جائے گا اور جب خالی عن العوض نہیں تو کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ بھی جائز ہے۔

لہذا ایک سعودی ریال کا تبادلہ ایک سے زائد پاکستانی روپوں سے کرنا جائز

ہے۔

اب یہاں ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے، اور وہ یہ کہ بعض اوقات حکومت مختلف کرنسیوں کی قیمت مقرر کر دیتی ہے۔ مثلاً اگر حکومت پاکستان ایک ریال کی قیمت چار روپے اور ایک ڈالر کی قیمت چند روپے مقرر کر دے تو کیا اس صورت میں حکومت کی مقرر کردہ قیمت کی مخالفت کرتے ہوئے کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ مثلاً کوئی شخص ایک ڈالر بجائے ۱۵ روپے کے میں روپے میں بیچ دے تو اس زیادتی کو سود کہا جائے گا یا نہیں؟ میرے نزدیک حکومت کے مقرر کردہ بھڑکی مخالفت کرتے ہوئے کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کر لینے میں سود لازم نہیں آئے گا اس لئے کہ دونوں کرنسیاں جنس کے اعتبار سے مختلف ہیں اور مختلف الائجس کے تبادلہ میں کمی زیادتی جائز ہے۔ اور اس کمی زیادتی کی شرعا کوئی حد مقرر نہیں، بلکہ یہ فریقین کی باہمی رضامندی پر موقوف ہے جس کی تفصیل ہم نے پہلے عرض کر دی۔ البتہ اس پر تسعیر (۲۱) کے احکام جاری ہوں گے۔ لہذا جن فقہاء کے نزدیک حکومت کی طرف سے اشیاء میں تسعیر جائز ہے کرنسی میں بھی جائز ہوگی اور لوگوں کے لئے حکومت کے اس حکم کی مخالفت دروجہ سے

درست نہ ہوگی ایک قواس لئے کہ فقہ کا قصہ ہے کہ جو کام معصیت اور گنہگار نہ ہوں ان میں حکومت کی اطاعت واجب ہے۔ (۲۲) دوسرے اس لئے کہ جو شخص جس ملک میں قیام پذیر ہوتا ہے وہ قولا یا عملا اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ جب تک اس ملک کے قوانین کسی گنہگار کرنے پر مجبور نہیں کریں گے، وہ ان قوانین کی ضرور پابندی کرے گا۔ (۲۳) لہذا ان قواعد کے پیش نظر اس کے لئے حکومت کے اس حکم کی مخالفت کرنا تو جائز نہیں، لیکن دوسری طرف اس زیادتی کو سود کہ کر حرام کہنا بھی درست نہیں۔

### بقضہ کے بغیر کرنسی کا تبادلہ

پھر ایک ہی ملک کے کرنسی نوٹوں کے درمیان تبادلے کے وقت اگرچہ کسی زیادتی تو جائز نہیں۔ لیکن یہ ”بغیر صرف“ بھی نہیں ہے۔ کیونکہ کرنسی نوٹ خفۃ شمن نہیں ہیں بلکہ یہ شمن عربی یا اصطلاحی ہیں اور بیغ صرف کے احکام صرف خلقی اشیان (سوائے چاندی) میں جلدی ہوتے ہیں اس لئے مجلس عقد میں دونوں طرف سے بقضہ شرط نہیں بلکہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف و صاحبہما اللہ کے نزدیک کم از کم ایک طرف سے بقضہ پایا جانا ضروری ہے۔ اس کے بغیر یہ معاملہ درست نہ ہوگا اس لئے کہ ان دونوں اماموں کے نزدیک محکمہ متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے اور تعین بغیر بقضہ کے نہیں ہو سکتی لہذا اگر بغیر بقضہ کے متعین جدا ہو گئے تو ان کی جدائی اس حالت میں ہوگی کہ ہر لائق کے ذمے دوسرے کا رہنا ہوگا (اور بیغ الدین جلدین لازم آجائے گی) جو جائز نہیں ہے۔ (۲۴) لہذا اگر علماء کے نزدیک چونکہ اشیان متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں۔ ان کی تعین کے لئے بقضہ کی ضرورت نہیں ہے اس لئے ان حضرات کے نزدیک اگر کسی ایک قریق نے بھی نوٹ متعین کر دیئے کہ (معلقہ خاص) کسی نوٹوں پر ہوا ہے) تو پھر بقضہ عقد کی صحت کے لئے شرط نہیں ہوگا۔ (۲۵)

اب سوال یہ ہے کہ کرنسی کا ادھار معلقہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ جیسا کہ تاجروں اور عام لوگوں میں اس کا رواج ہے کہ دو ایک ملک کی کرنسی دوسرے شخص کو اس شرط پر دے دیتے ہیں کہ تم اس کے بدلے میں اتنی مدت کے بعد فلاں ملک کی کرنسی فلاں جگہ پر دیتا۔ مثلاً زید، عمر کو سعودی عرب میں ایک ہزار ریال دے اور یہ کہے کہ تم اس کے

بدلے میں مجھے پاکستان میں چار ہزار پاکستانی روپے دے دیا تو یہ معاملہ جائز ہے یا نہیں؟

اہم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ معاملہ جائز ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک امان کی بیع میں بیع کے وقت ثمن کا عقد کرنے والے کی ملکیت میں ہونا شرط نہیں۔ لہذا جب جنسیں مختلف ہوں تو ادا کرنا جائز ہے چنانچہ عیسٰی لائسنس سرخسی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں۔

واذا اشترى الرجل فلوسا بدراهم و نقد الشئ ولم  
تكن الفلوس عند البائع - فالبيع جائز  
لان الفلوس الرابطة ثمن كالنقد - و قد بينا  
ان حكم العقد في الشئ وجوبها و وجودها  
معاولا بشرط قبا مهافي ملك بانعها لصحة  
العقد كما لا يشترط ذلك في الدراهم  
والدنانير - (۲۱)

اگر کسی شخص نے دراهم کے بدلے فلوس خریدے، اور اس نے دراهم بائع کو دے دیے لیکن بائع کے پاس اس وقت فلوس موجود نہیں تھے تو یہ بیع درست ہو جائے گی۔ اس لئے کہ مروجہ سکے ثمن کے حکم میں ہوتے ہیں اور ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ ثمن پر عقد کرنے کا حکم یہ ہے کہ وہ ثمن (مشتري کے ذمے) واجب بھی ہو جائے اور موجود بھی ہو لیکن ثمن کا بائع کی ملکیت میں ہونا شرط نہیں، جس طرح دراهم اور دینار کی بیع کے وقت ان کا ملک میں ہونا ضروری نہیں۔

لہذا اس صورت میں یہ بیع بشمن موبل ہو جائے گی جو اختلاف جنس کی صورت میں جائز ہے۔

اور اس معاملے کو ”بیع مسلم“ میں بھی داخل کر سکتے ہیں اور اکثر فقہاء فلوس میں ”بیع مسلم“ کو جائز بھی قرار دیتے ہیں اس لئے کہ سکے ایسے غیر متغیروں عدلی ہیں جو

وزن اور صفت وغیرہ بیان کرنے سے متضمن ہو جاتے ہیں حتیٰ کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ جو ایک فلس کی بیچ دو فلسوں سے ناجائز کہتے ہیں ان کے نزدیک بھی سکوں میں "بیچ سلم" جائز ہے (۲۷) اسی طرح امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایسی عددی اشیاء جن میں تفاوت اور نمایاں فرق نہ ہو ان میں بھی "بیچ سلم" جائز ہے۔ (۲۸)

البتہ اس عقد کو "بیچ سلم" میں داخل کرنے کی صورت میں ان شرطوں کا لحاظ ضروری ہو گا جو مختلف فقہاء نے اپنے اپنے مسلک کے مطابق "بیچ سلم" کے جواز کے لئے رکھی ہیں۔ جو کتب فقہ میں تفصیل کے ساتھ موجود ہیں۔ واللہ بہکرمہ وتعالیٰ بعلم۔

سبحان ربک رب العزۃ عما یصفون وسلام علی المرسلین  
والحمد للہ رب العالمین

## حواشی

(۱) مثلاً ایک شخص کو گندم کی ضرورت ہے، اس کے پاس زائد چاول موجود ہیں۔ اب وہ کسی ایسے شخص کو تلاش کرتا ہے جس کو چاول کی ضرورت بھی ہو اور اس کے پاس زائد گندم بھی ہو۔ ایسے شخص کے لئے کے بعد وہ اس سے گندم کا چاول سے بدلہ کرتا، تب جا کر اس کو گندم میسر آتی۔ یہ طریقہ اب متروک ہو چکا ہے۔ البتہ اس قسم کے بدلے اب بھی بعض جگہ نظر آتے ہیں مثلاً آپ نے کئی کچنوں میں بعض ہاکروں کو دیکھا ہو گا کہ وہ پرانے کپڑے، پرانے جوتے اور اخبارات کی روٹی لئے کر اس کے بدلے میں پیالے برتن وغیرہ دیتے ہیں۔ (مترجم)

(۲) یعنی وہ نوٹ جن کی پشت پر سو فیصد تھا۔

(۳) یہ کرنسی نوٹ کی تاریخ لو اس پر گزرے ہوئے تعمیرات و انکمبلٹ کا خلاصہ ہے۔ جو صدیوں کی کتابوں سے لیا گیا ہے۔

(1) An Outline of Money by Geoffrey Growther.

(2) Money and Man, by Elgin Groseclose IVth ed.  
University of Oklahoma Press, Norman 197.

(3) Modern Economic Theory, by K. K. Dewett New  
Delhi

(4) Encyclopaedia Britannica. Banking and Credit.  
Money Currency.

حکم التماس فی الذهب والفضة للذکور محمد ہاشم عوض — (۵)

(۳) یہ عبارت "بلوغ لافانی" سے نقل کی گئی ہے۔ بلوغ لافانی شرح الفتح العربی، للسامانی  
۱۳۸۰ھ

(۵) لدلو التکوی، حضرت مولانا شرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ، ج ۲ ص ۵

(۶) شرح الفتح العربی للسامانی، نمبر باب زکاة الذهب والفضة ۲۵۱، ۸

(۷) مطبوعہ دارالمنشی، التکوی، ص ۲۱۸ تا ۲۲ طبع دہلی، ۱۳۵۰ھ

(۸) انسائیکلو پیڈیا بریٹانیکا ۱۹۵۰ء ج ۳ ص ۳۳ "بینکنگ اور کریڈٹ"

(۹) Geoffrey Growther An outline of Money, 16

(۱۰) مطلب یہ کہ اگر عقد کچھ شخصوں میں ہو تو ان روپوں کے بجائے آتی۔

بلت کے دوسرے روپے دے دے تو یہ ایسا کر سکتا ہے۔ بل جب دوسرا فریق ان پر قرضہ کر لے تو پھر

صلاہ فریق اس سے مطاب۔ نہیں کر سکا کہ نوٹ مجھے دلیں کہ دور میں من کے بدلے دوسرے سے ہوں  
(۱۱) قدس القدر مع رد المحتار، ج ۳ ص ۱۸۴۔ (تقی)

(۱۲) المدونة الکبریٰ للامام مالک جلد ۷ ص ۱۰۳

(۱۳) حنفیہ کا موقف یہاں فقہی اصطلاحات میں بیان کیا گیا ہے۔ جیسے عام مہلت میں لانا مشکل ہے۔ تاہم قلام یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک دو اہم جنس چیزوں کے تبادلے میں اگر ایک چیز کے مقابل کوئی عرض نہ ہو تو وہ سہو ہے۔ عام اشیاء میں تو یہ ہوتا ہے کہ اگر ایک طرف قداد کو روکیت کی زیادتی ہو تو دوسری طرف کیفیت اور وصف کی زیادتی کو اس کے مقابل کہا جاسکتا ہے۔ مثلاً اگر ایک برتن دو برتنوں کے عوض بچا جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ اس ایک برتن میں وصف کی کوئی ایسی خوبی ہے جو دوسری جانب کے ایک برتن کے مقابل رکھی جاسکتی ہے لہذا یہاں کوئی برتن عوض کے بغیر نہیں ہے اور صورت حلیٰ کچھ یوں ہے:

برتن نمبر ۱ کے مقابل برتن نمبر ۲ کی مہلت۔

برتن نمبر ۲ کے مقابل برتن نمبر ۳ کی مہلت کا وصف۔

لیکن یہ صورت وہیں ہو سکتی ہے جہاں کسی شے کے اوصاف معتبر ہوں اور ان کی کوئی قیمت لگانا جائز نہ ہو۔ اس کے برخلاف جہاں اوصاف کا کوئی اعتبار ہی نہ ہو بلکہ اعتبار صرف مقدار کا ہو، وہاں توصیف کو کسی مقدار کے مقابلے میں نہیں لایا جاسکتا۔ چنانچہ جو چیز عقلی یا شرعی طور پر بے عرفہ عام میں شہن بن گئی، اس میں اوصاف کا اعتبار ختم ہو گیا۔ چنانچہ ایک روپیہ کا سکہ یا نوٹ خود کو کتنا زیادہ چھوڑا ہو اس کی قیمت بھی ایک ہی روپیہ رہے گی، اسی طرح وہ سکہ یا نوٹ خود کو کتنا زیادہ اور سیلا پھیلا ہو جائے اس کی قیمت بھی ایک ہی روپیہ رہے گی۔ اگرچہ دونوں کے اوصاف میں فرق ہے۔ لیکن یہ فرق بازاری اصطلاح کے لحاظ سے کا حکم ہو چکا ہے۔ لہذا ایک سیلا پھیلا روپیہ بھی چھوڑا اور نئے روپے کے برابر سمجھا جاتا ہے۔ دونوں کی قیمت میں کوئی فرق نہیں۔

لہذا اگر ایک روپیہ کو دو روپے کے عوض فروخت کیا جائے تو یہاں یہ نہیں کہنا جاسکتا کہ ایک طرف سہو روپیہ قائم ہے اور دوسری طرف کے روپے کے کسی وصف کے مقابل ہے، لہذا وہاں پر نہ اندرونی کو لازماً میں گنا چڑے گا کہ اس کے مقابل کوئی عوض موجود نہیں ہے۔ لہذا وہ سہو ہو گا۔

(۱۴) تفصیل کے لئے دیکھئے: امدادیہ حاشیہ فتح القدیر۔ جلد ۵ ص ۲۸۷۔ (تقی)

(۱۵) الحنفی لہجہ قدسہ مع الشرح والکلیہ جلد ۴، ص ۱۲۸، ۱۲۹ اور قدوسی ابن نجیبہ ج ۲، ص ۳۶۰

(۱۲) نهاية المحتاج للمولى، جلد ۳، ص ۴۱۸۔ ونعمة المحتاج لابن مخرج  
نفسرانی، جلد ۳ ص ۴۹

(۱۷) مولیٰ خود غطار نہ خاص قسم کے رنگے شے جن میں چاندی بہت معمولی ہوتی تھی  
اور چکی سب کھوٹ ہوتی تھ۔

(۱۸) فتح القدیر، باب الصرف، جلد ۵ ص ۲۸۲

(۱۹) یہی وجہ ہے کہ فلان کے لئے جتنی کشش ایک ہزار کے صرف ایک نوٹ کی طرف ہوگی۔  
ایک ایک روپے کے سولہوں کی طرف نہیں ہوگی۔ اگرچہ ایک ایک روپے کے سو نوٹ عدد کے اعتبار  
سے بہت زیادہ ہیں۔ لیکن ظہر قسمت کے لحاظ سے ان سولہوں کا مجموعہ ایک ہزار کے ایک نوٹ سے بھی  
وہ کم ہے لہذا چارہ کے وقت ظاہری قیمت میں برابر کا اعتبار ہوگا۔

(۲۰) کسی ایک میں ایک اور جن کی نسبت تھی۔ اس وقت ایک دلیل تین روپے کے برابر تھا پھر  
دلیل کی قیمت بڑھ جانے سے ایک اور چل کی نسبت ہو گئی تھی لہذا اب تقریباً ایک اور سنت کی نسبت  
ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ دونوں کرنسیوں کے درمیان ایسی کوئی معین نسبت موجود نہیں ہے جو  
بیش ایک صحت پر برقرار رہے۔ بالکل بھی حل دنیا کے ہر دو ملکوں کی مختلف کرنسیوں کا ہے۔  
(مسترحم)

(۲۱) ”تعبیر“ حکومت کی طرف سے کسی چیز کا جو مقرر کرنے کو کہتے ہیں تاکہ لوگ اس  
سے زیادہ قیمت پر اشیاء فروخت نہ کریں۔

(۲۲) کئی فقہاء نے اس کا دعویٰ تصریح فرمائی ہے۔ دیکھئے:- شرح المسیر، مکتبہ المطبعة  
جلد: ۹۲۔ رد المحتار، باب العبدین جلد اول ص ۸۷۰، باب الاستقواء جلد اول ص ۷۴۰ و مکتبہ المطبعة  
جلد ۱۰ ص ۵۵۷۔

(۲۳) احکام القرآن: حررہ مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ جلد ۵ ص ۴۳۔

(۲۴) رد المحتار مع رد المحتار، جلد ۳ ص ۱۸۲، ۱۸۳۔

(۲۵) مفتی ابن قدامہ باب الصرف جلد ۲ ص ۱۳۹

(۲۶) البسوط للسرخسی، جلد ۱۳ ص ۲۴

(۲۷) فتح القدیر، جلد ۵ ص ۳۲۷

(۲۸) مفتی ابن قدامہ جلد ۳ ص ۳۲۷

# کرنسی کی قوت خرید

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم



میمن اسلامک پبلشرز



نَحْمَدُہٗ وَنُصَلِّیْ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ

”تعاشروا کا لاخوان،  
تعاملو کا لا جانب“

یعنی بھائیوں کی طرح رہو،  
لیکن آپس میں معاملات اجنبیوں کی طرح کرو۔

# کرنسی کی قوت خرید

اور

ادائیگیوں پر اس کے شرعی اثرات

”کرنسی کی قیمت میں تبدیلی اور قیمتوں کے اشاریے (Price Index) سے اس کے تعلق کا مسئلہ موجود دور کے کرنسی نظام کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ جس کی تشریح ہم پہلے باب میں کر چکے ہیں، گذشتہ زمانے میں کرنسی کا تعلق صرف مخصوص سکوں جیسے سونے اور چاندی کے سکوں کے ساتھ تھا۔ جس کی بناء پر اس کرنسی کی قیمت سونے چاندی کی قیمت بڑھنے اور کم ہونے کی وجہ سے بڑھتی کھتی رہتی تھی، لیکن موجودہ کرنسی اور نوٹوں کا تعلق پیدا کئی دھات کے سکوں کے ساتھ باقی نہیں رہا بلکہ اس کا تعلق ”قوت خرید“ کے ساتھ ہو گیا ہے۔ لہذا پیدا کئی دھات کی قیمت میں تبدیلی سے اس پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ البتہ بازار میں عام اشیاء کے دام بڑھنے اور کم ہونے کی وجہ سے اس کی قیمت میں فرق آ جاتا ہے۔ لہذا جب بازار میں اشیاء معینی ہو جاتی ہیں تو قوت خرید کم ہو جاتی ہے، جس کے نتیجے میں کرنسی کی قیمت کم ہو جاتی ہے اور جب اشیاء سستی ہو جاتی ہیں تو ”قوت خرید“ بڑھ جاتی ہے جس کے نتیجے میں کرنسی کی قیمت بھی بڑھ جاتی ہے۔

موجودہ علم معاشیات کے الفاظ میں اس کی تشریح اس طرح کی جاسکتی ہے کہ آج کے دور میں کرنسی کی اندرونی قیمت کا دار ملک میں ”افراط زر“ اور ”تقریط زر“ پر ہوتا ہے۔ اگر ملک میں افراط زر ہو جائے تو کرنسی کی قیمت کم ہو جاتی ہے اور جب تقریط زر ہو جائے تو کرنسی کی قیمت بڑھ جاتی ہے۔

اب اصل موضوع شروع کرنے سے پہلے "افراط زر" اور "تفریط زر" کی تشریح مناسبت ہوگی تاکہ اصل موضوع کو سمجھنا آسان ہو جائے۔

• بنیود معاشی اصطلاح میں "افراط زر" اسے کہا جاتا ہے کہ کسی ملک میں جاری شدہ کرنسی اس ملک کی اشیاء اور خدمات کے مقابلے میں زیادہ ہو جائے جس کے نتیجے میں اشیاء اور خدمات کی قیمت بڑھ جائے۔ اس ملک میں موزوں پیدا ہو جاتی ہے، اس لئے کہ ملک میں جاری شدہ کرنسی اشیاء و خدمات کی طلب کی نمائندگی کرتی ہے اور ملک میں پیرا اشیاء و خدمات سے رسد کی نمائندگی کرتی ہیں اور جب رسد کے مقابلے میں طلب زیادہ ہو جاتی ہے تو قیمتیں پیدا ہو جاتی ہیں یہ بات غرض معاشیات کے بنیادی اصولوں کے ذریعہ بالکل واضح ہے۔

اور "تفریط زر" کا مطلب یہ ہے کہ ملک میں جاری شدہ کرنسی، اشیاء اور خدمات کے مقابلے میں کم ہو جائے۔ جس کے نتیجے میں اشیاء و خدمات کی قیمت کم ہو کر اور ذاتی پیدا ہو جاتی ہے، اس لئے کہ جب اشیاء و خدمات سے زیادہ پیدا ہو جاتی ہیں تو قیمت کم ہو جاتی ہے۔

چنانچہ "تفریط زر" سے کہہ سکتے ہیں کہ کرنسی کے ذریعے اشیاء و خدمات کی بڑی مقدار خرید سکتے ہیں مثلاً اس وقت ہم سو روپے میں اندر جہاں اشیاء خرید سکتے ہیں۔

مقدم ۱۰

نیم ۲۰

کپڑا ۱۰

نہیں "افراط زر" کے وقت ہم سو روپے میں اندر جہاں اشیاء اتنی مقدار میں نہیں خرید سکتے جتنی مقدار میں "تفریط زر" کے وقت خرید سکتے ہیں۔ بلکہ اس مقدار سے کم خرید سکیں گے مثلاً "افراط زر" کے وقت وہی اشیاء اندر جہاں قبل مقدار میں خرید سکیں گے۔

مقدم ۱۰

نیم ۱۰

کپڑا ۵

اسی بات دونوں مثالوں میں سو روپے تو وہی ہیں اس کی مقدار میں تو کمی واقع نہیں

ہوئی۔ لیکن دوسری صورت میں روپے کی قوت خرید پہلی کی نسبت کمزور ہو گئی۔ اس لئے موجودہ دور میں کرنسی نوٹوں کی پیش قوت خریدت کی جاتی ہے کہ اس کی قوت خرید کتنی ہے اور قوت خرید ہی کے بارے میں اس کی حقیقی قیمت کا اندازہ لگایا جاتا ہے اور اسی قوت خرید کے فرق کو ماہرین معاشیات ”کرنسی کی قیمت میں فرق“ سے تعبیر کرتے ہیں جیسا کہ ہم نے گذشتہ مثال میں دیکھا کہ ”افراط زر“ کے وقت سو روپے کی قوت خرید پچاس فیصد کم ہو گئی، اس لئے کہ افراط زر کے وقت ہم ”تفریط زر“ کے وقت کے مقابلے میں نصف اشیاء خرید سکتے۔ اس کو اس طرح بھی تعبیر کر سکتے ہیں کہ قوت خرید کے اعتبار سے ”افراط زر“ کے وقت سو روپے تفریط زر کے زمانے کے پچاس روپے کے برابر ہو گئے۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا حقوق و واجبات کی افراطی میں ”افراط زر“ کے وقت کے سو روپے ”تفریط زر“ کے وقت سو روپے کے مساوی قرار دے جائیں گے؟ یا پچاس روپے کے برابر سمجھے جائیں گے؟ مثلاً اگر کسی شخص نے دوسرے سے ”تفریط زر“ کے وقت سو روپے قرض لئے تو اب ”افراط زر“ کے وقت نہ دیکھتا بدل کرتے ہوئے مقرض سو روپے ہی واپس کرے گا یا اس سو روپے کی قیمت گھٹ جائے اور پچاس فیصد قوت خرید کم ہونے کا اعتبار کرتے ہوئے وہ اب بھائے سو روپے کے دو سو روپے لہا کرے گا؟ اس صورت میں بعض ماہرین معاشیات کا کہنا ہے کہ اب ”افراط زر“ کے وقت عہد کا اعتبار کرتے ہوئے صرف سو روپے واپس کرنا قرض خواہ پر ظلم ہے اس لئے کہ اس صورت میں قرض دار قرض خواہ کو اس کی نصف قوت خرید واپس کر رہا ہے جو قرض خواہ نے قرض دار کو دی تھی۔

چنانچہ بعض ماہرین معاشیات اس مسئلے کے حل کے لئے یہ تجویز پیش کرتے ہیں کہ کرنسی اور نوٹ کی قیمت متعین کرنے کے لئے قیمتوں کے اشاریہ (Price Index) کو معیار بنایا جائے۔ اور تمام حقوق اور واجبات کی ادائیگی میں قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ کرنسی کی قیمت کے تعلق کو بنیاد بنایا جائے اور قیمتوں کے اشاریہ میں وہم اشیاء اور اجرتوں کا ان رائج کیا جاتا ہے اور ملکی سال کے شروع میں ان اشیاء کی جو قیمت رائج ہو وہ درج کی جاتی ہے اور پھر سال کے آخر میں جو قیمت رائج ہو وہ درج کی جاتی ہے اب دونوں

نرخوں اور قیمتوں کے درمیان جو فرق ہوتا ہے اس فرق کا تناسب نکالنے میں۔ جس نسبت سے فرق ظاہر ہو گا اسی تناسب سے نوٹوں کی قیمت میں تغیر سمجھا جائے گا۔ مثلاً سہل کے شروع میں جس چیز کی قیمت سو روپے تھی، سہل کے آخر میں اس کی قیمت ایک سو دس روپے ہو گئی یا جس چیز کی قیمت پچاس روپے تھی اب اس کی قیمت ۵۵ روپے ہو گئی۔ جس چیز کی قیمت ۱۰ روپے تھی اب اس کی قیمت گیارہ روپے ہو گئی تو گویا اشیاء کی قیمتیں دس فیصد کی نسبت سے بڑھ گئیں اب کرنسی کی قیمت میں بھی دس فیصد کی کمی سمجھی جائے گی۔ لہذا وہ حقوق اور واجبات جو شروع سہل میں واجب الادا تھے، سہل کے آخر میں ان کی ادائیگی دس فیصد زیادتی کے ساتھ کی جائے گی اس لئے اگر کسی نے سہل کے شروع میں سو روپے قرض لئے ہیں تو سہل کے آخر میں ایک سو دس روپے اس کو واپس کرنے ہوں گے۔ بعض ملکوں میں اجرتوں اور قرضوں کی ادائیگی کے لئے مندرجہ بالا طریقہ رائج بھی ہے لہذا ہم پہلے شرعی نقطہ نظر سے اس طریقہ کار کا جائزہ لیتے ہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

### قرضوں کو قیمتوں کے اشرار سے منسلک کرنا

قرضوں کو قیمتوں کے اشرار سے منسلک کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ قرض دہن قرض خواہ کو صرف قرض کے برابر روپیہ واپس نہ کرے، بلکہ قیمتوں کے اشرار میں اشیاء کی قیمتوں میں جس تناسب سے اضافہ ہوا ہے۔ اسی تناسب سے قرض میں اضافہ کر کے واپس کرے، مثلاً اگر ایک ہزار روپے کسی نے قرض لئے اور قرض کی واپسی کے وقت قیمتوں کے اشرار میں دس فیصد کے تناسب سے اضافہ ہو چکا ہے تو اب قرض دہن بھی قرض میں دس فیصد کے تناسب سے اضافہ کر کے گیارہ سو روپے واپس کرے۔ قرض کے قیمتوں کے اشرار کے ساتھ تعلق اور ربط کے جواز میں بعض ماہرین معاشیات یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ یہ زیادتی جو قرض دار قرض خواہ کو واپس کر رہا ہے یہ حقیقی زیادتی نہیں ہے بلکہ یہ ایسی قیمت کو واپس کر رہا ہے جو قرض دہن نے بطور قرض کے قرض خواہ سے لی تھی۔ اس لئے کہ ایک ہزار روپے کی قوت خرید قرض لیتے وقت زیادہ تھی، اور قرض کی واپسی کے وقت قوت خرید دس فیصد کے تناسب سے کم ہو گئی۔ اگر اس صورت میں قرض دہن ایک ہزار روپے واپس کرے تو یہ قرض خواہ پر ظلم ہو گا۔ اس لئے کہ اس صورت

میں اس نے پوری مالیت واپس نہیں کی جو اس نے بطور قرض لی تھی، بلکہ وہ قرض کی مالیت کم کر کے واپس کر رہا ہے اب اگر ہم قرض دار پر یہ لازم قرار دے دیں کہ وہ بھائے ایک ہزار کے گیارہ سو روپے واپس کرے تو یہ گیارہ سو روپے اس کی پوری مالیت ہوگی۔ جو قرض دار نے بطور قرض کے لی تھی۔ اس لئے کہ گیارہ سو روپے کی مالیت قرض کی واپسی کے وقت پہنچ نہ سکی مالیت ہے جو قرض نیٹے وقت ایک ہزار روپے کی تھی۔ لہذا یہ سو روپے کی زیادتی اس نقصان کی عینگی کے لئے ہے جو لوٹ کی قیمت میں کمی کی صورت میں واقع ہوئی ہے اور اس سو روپے کی زیادتی سے قرض کی مالیت میں کوئی زیادتی واقع نہیں ہوئی۔ لہذا اس زیادتی کو سود کہہ کر شرعاً حرام قرار دینا درست نہیں۔

نہیں حق بات یہ ہے کہ اس زیادتی کو جائز قرار دینے والوں کی یہ دلیل شرعی قواعد پر کسی طرح بھی منطبق نہیں ہوتی، اس لئے کہ شریعت اسلامیہ میں قرضوں کو اسی مقدار کی مثل (برابر) ادا کرنا واجب ہے اس میں کمی کو اختلاف نہیں ہے۔ حتیٰ کہ جو لوگ قرضوں کے قیمتوں کے اشعار کے ساتھ تعلق کے ہوا کے حامل ہیں وہ بھی اس کو ماننے میں لگتا ہے کہ ”مثل“ کی تعین کرنی ہے کہ ”مثل“ سے کیا مراد ہے؟ تنہا یا یا دنی سوانی یہاں یہ ہوتا ہے کہ یہ برابری اور مثل مقدار (ٹاپ، وزن، عدد) میں ضروری ہے یا قیمت اور مالیت میں ضروری ہے؟ چنانچہ قرآن و سنت کے دلائل میں غور کرنے اور لوگوں کے معاملات کا مشاہدہ کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قرض کی واپسی میں جو برابر کی شریعت میں مطلوب ہے وہ مقدار اور قیمت میں مطلوب ہے، قیمت اور مالیت میں مطلوب نہیں، جس کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ اگر ایک شخص دوسرے سے ایک کلو گرام بطور قرض لے اور قرض لینے وقت ایک کلو گرام کی قیمت پانچ روپے تھی اور جب وہ قرض دار اپنا قرض واپس کرنے لگا تو اس وقت ایک کلو گرام کی قیمت دور روپے ہو گئی تھی تو اب بھی وہ صرف ایک کلو گرام واپس کرے گا زیادہ نہیں کرے گا۔ باز جو یہ کہ ایک کلو گرام کی قیمت پانچ روپے تھی کہ جو گرام روپے ہو گئی ہے۔ اور اس مسئلہ میں رقم غنما، متغیہ و متغیرین کا اجماع ہے، فقہاء میں سے کوئی ایک بھی اس مسئلہ میں یہ نہیں کہتا کہ اس صورت میں جبکہ گرام کی مالیت کم ہو گئی ہے صرف ایک کلو گرام واپس کرنا قرض نفاذ پر غلط ہے اس لئے مندرجہ کی قیمت میں

جتنی کمی واقع ہوئی ہے اسی نسبت سے اسلئے کر کے قرض خلو کو واپس کرے۔ یعنی ایک کلو گندم کے بجائے اب قرض وار ڈھائی کلو گندم واپس کرے اس لئے کہ ذاتی کلو گندم کی مالیت اب وہی ہے جو قرض لیتے وقت ایک کلو گندم کی مالیت تھی۔

یہ اس بات کی بالکل واضح دلیل ہے کہ قرض میں جس منسوب اور برابری کا اعتبار شریعت میں ضروری ہے وہ مقدار اور کیت میں برابری ہے، قیمت اور مالیت میں برابری معتبر نہیں۔

اس دلیل کا بعض حضرات یہ جواب دیتے ہیں کہ مقدم تو مِلان اور اشیاء کی قبیل سے ہے اور اس کی اپنی ذاتی مالیت اور حیثیت ہے، بخلاف ان کاغذی نوٹوں کے کہ ان کی ذاتی مالیت اور حیثیت کچھ بھی نہیں اس لئے نوٹوں کو گندم پر قیاس کرنا درست نہیں۔

لیکن یہ جواب دراصل غلط بحث پر مبنی ہے اس لئے کہ یہاں پر اصل مسئلہ یہ ہے کہ قرض کی واپسی میں منسوب اور برابری کو کسی معتبر ہے جب دلیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ قرض میں منسوب مطلوبہ مقدار اور کیت کی منسوبیت ہے قیمت اور مالیت میں منسوبیت کا اعتبار نہیں، اس لئے اب یہاں گندم اور نوٹ میں منسوبیت اور اصلیت کے فرق سے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس لئے کہ گندم اور نوٹ دونوں میں مقدار بھی موجود ہے اور قیمت بھی، لہذا اگر گندم میں منسوبیت مطلوبہ مقدار اور کیت ہے تو نوٹ میں بھی منسوبیت مطلوبہ مقدار اور کیت ہوگی اسی طرح اگر گندم میں قیمت اور مالیت کے فرق کا اعتبار نہیں، بالکل اسی طرح نوٹ میں بھی قیمت اور مالیت کا فرق معتبر نہیں ہوگا۔

۲۔ تمام لوگوں کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ قرضوں کی واپسی میں برابری کی شرط صرف سود سے بچنے کے لئے ہے اور حضور مقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مطلوبہ برابری کو رب الفاضل کی امانت میں پوری تشریح کے ساتھ واضح فرما دیا ہے۔

صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور مقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں جو سے پاس ہر قسم کی بیانی علی سمجھو رہی آیا کرتی تھیں۔ ہم (گھنٹیا سمجھو کے) دو صلح کو (بڑھایا سمجھو کے) ایک صلح کے بدلے میں بیچ دیتے تھے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع ہوئی تو آپ

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو صلح کھجور کو ایک صلح کھجور کے بدلے میں مت بیچو۔ اور نہ دو صلح گندم کو ایک صلح گندم کے بدلے میں بیچو، اور ایک درہم کو دو درہم کے عوض مت بیچو (جامع الاصول لابن اشرین اس ۵۶۶)

یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھی کہ جو کھجور دو صلح کے بدلے میں بیچی جائے گی وہ اس کھجور کے مقابلے میں زیادہ قیمتی ہوگی جو ایک صلح کے عوض بیچی جائے گی لیکن اس کے باوجود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اس پر راضی نہ ہوئے بلکہ مقدار اور بپ میں مماثلت اور برابری کا تقیم دیا اور قیمت کے فرق کا اعتبار نہیں کیا۔

صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو خیر کا نال (جو زکوٰۃ وغیرہ وصول کرے) بنا کر بھیجا، دو نال جب واپس آیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حبیب کھجور (عمدہ قسم کی کھجور ہے) پیش کیں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سوال کیا کہ سیانہیر کی تمام کھجور ایسی ہوتی ہے، انہوں نے جواب دیا: ہم (اس عمدہ کھجور کے) ایک صلح کو (مٹھا کھجور کے) دو صلح کے بدلے میں اور دو صلح کھجور کو تین صلح کھجور کے بدلے میں تبدیل کر لیتے ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ایسا مت کرو، بلکہ بیع کھجور (مختلف قسم کی ملی کھجوریں) کو پہلے درہم کے عوض فروخت کر دو پھر ان درہم سے حبیب کھجور خرید لیا کرو۔

(جامع الاصول ۱/ ۵۵۰)

یہ روایت اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اصول برابری میں جو تضاد اور برابری مطلوب ہے دو مقدار میں تضاد ہے۔ قیمت میں تضاد اور برابری مطلوب نہیں۔ اس لئے کہ حبیب کھجور جمع کھجور کے مقابلے میں بہت اعلیٰ درجہ کی قیمتی اور عمدہ کھجور تھی۔ لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجور کی ایک قسم کو دوسری قسم سے تبدیل کرنے کی صورت میں مدد و غور گھٹیا ہونے کا بالکل اعتبار نہیں کیا بلکہ وزن میں برابری کو ضروری قرار دیا۔

مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”سونا سونے کے بدلے میں وزن کر



کے بچے، ان میں جو شخص زیادتی کرے زیادتی کو طلب کرے، تو وہ زیادتی سزا ہے۔  
 اور اس بات کو رحمہ اللہ علیہ نے یہ حدیث ان خلاف میں فسر کی ہے: (وزن ونگ کے  
 بدلے اور درجہ درجہ کے بدلے میں بچے ان میں کی زیادتی سزا میں سے)  
 (جامع الاصول ۱/ ۵۵۲)

صحیح مسلم میں حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے:  
 فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”سوئے کو سوئے کے بدلے میں  
 چاندی کو چاندی کے بدلے میں گیسوں کو گیسوں کے بدلے میں، جو کو جو کے بدلے میں،  
 کھجور کو کھجور کے بدلے میں اور نمک کو نمک کے بدلے میں، تھوڑے تھوڑے ہاں اگر  
 ان اشیاء کی بیچ میں جنس مختلف ہو جائے تو پھر جس طرح چاہو (کی زیادتی کے ساتھ) بچو  
 بشرطیکہ ہاتھ در ہاتھ ہو (نقد ہو اور نہ ہو) (جامع الاصول ۱/ ۵۵۲)

ابو داؤد میں حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ  
 حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سوئے کو سوئے کے بدلے میں (برابر کر کے  
 بچو) چہ ہے وہ سوئے کا ٹکڑا ہو، یا ڈھنڈا ہو، یا زحلا ہو، یا نمک ہو، اور دودی (وزن کا ایک  
 پیمانہ ہے) گیسوں کو دودی کے بدلے میں (برابر کر کے بچ کر دو) اور دودی جو کو دودی  
 کے بدلے میں اور دودی کھجور کو دودی کھجور کے بدلے میں، دودی نمک کو دودی  
 نمک کے بدلے میں (برابر کر کے بچ کر دو) پس جس شخص نے زیادتی کی یا زیادتی کو  
 طلب کیا، اس نے سزا لیا۔ (جامع الاصول ۱/ ۵۵۳)

صحیح مسلم میں حضرت فضل بن عبید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، فرماتے ہیں:  
 حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سوئے کو سوئے کے بدلے میں وزن کر کے  
 (بچ کر دو) اور دودی روایت میں ہے کہ سوئے کو سوئے کے بدلے میں مست بچو مگر  
 وزن کر کے۔

مندرجہ بالا تمام احادیث اس بات کو واضح طور پر بیان کر رہی ہیں کہ شریعت میں  
 جو قاتل اور برابری معتبر ہے وہ مقدار میں برابری ہے، اموال دہویہ میں قیمت کے نقل و  
 کا بالکل اعتبار نہیں، یہ حکم اس صورت میں ہیں جب بیع نقد ہو رہی ہو اور اگر معاہدہ

قرض کا ہو جس میں اصل سود جاری ہوتا ہے اور جس میں ہر قسم کی زیادتی بلکہ زیادتی کے شبہ سے بھی بچنا ضروری ہے تو پھر اس میں قیمت کے ثبوت کا لانا کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

۳..... اس مسئلہ میں ایک حدیث نور ہے، جو خاص کر قرض ہی میں مشیت اور برابری کو واضح کرتی ہے۔ سنن ابو داؤد میں ہے:

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا: میں مقام بیع میں لونٹ بیچا کرتا تھا، تو کبھی میں دیناروں کے ذریعہ بھلاؤ کر کے لوٹ بیچتا، اور بجائے دینار کے مشتری سے دراهم لے لیتا، اور کبھی دراهم کے ذریعہ بھلاؤ کرتا اور بجائے دراهم کے دینار وصول کرتا یعنی دینار کے بدلے دراهم اور دراهم کے بدلے دینار وصول کرتا اور ادا کرتے وقت بھی دراهم کے بدلے دینار اور دیناروں کے بدلے دراهم ادا کرتا، ایک مرتبہ میں حضور قدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا، اس وقت آپ حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کے گھر پر تھے، میں نے کہا: یا رسول اللہ! ذرا گھبرائیے، میرا ایک سولہ ہے وہ یہ کہ میں مقام بیع میں لونٹ بیچتا ہوں، کبھی میں دیناروں کے ذریعہ بیچتا ہوں، اور اس کے بدلے میں دراهم وصول کرتا ہوں، اور کبھی دراهم کے ذریعہ بیچ کر دیناروں کے بدلے دینار وصول کرتا ہوں، یعنی دراهم کے بدلے میں دینار اور دیناروں کے بدلے دراهم ادا کرتا ہوں۔ حضور قدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا: اس طرح معاملہ کرنے میں کوئی حرج نہیں، بشرطیکہ اسی روز کے بھلاؤ کے برابر لو، اور تم دونوں (بائع اور مشتری) کے درمیان اس حالت میں جدائی نہ ہو کہ تمہارے درمیان کوئی لین دین باقی ہو۔ (سنن ابو داؤد، کتاب البیوع ۲/۲۵۰ رقم ۲۳۵۳)۔

اس حدیث سے استدلال اس طرح ہے کہ حضور قدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے لئے اس چیز کو جائز اور مباح قرار دیا کہ جب بیع دینار کے ذریعہ ہو تو ادائیگی کے روز دینار کی جو قیمت ہو، اس قیمت کے برابر دراهم وصول کر لیں، جس روز دہرہ میں واجب ہوئے ہوں، اس روز کی قیمت کا اعتبار نہیں، مثلاً بیع میں ایک دینار ملے ہوا، اور بیع کے روز ایک دینار کی قیمت دس دراهم تھی اور اس وقت مشتری نے قیمت ادا نہیں کی۔ کچھ روز بعد جب مشتری نے قیمت ادا کرنا چاہا تو اس وقت



مطلب یہ ہوگا کہ قرض کی ادائیگی میں حقیقی منسلکیت کا اہتمام نہیں کیا گیا، بلکہ ایک تخمینی منسلکیت پر ادائیگی کی بنیاد رکھی گئی، اس لئے کہ قیمتوں کے اشدائیے میں اشیاء کی قیمتوں میں کمی اور زیادتی کا جو تناسب نکلا جاتا ہے وہ تقریبی اور تخمینی ہوتا ہے، جس کی بنیاد ایک ایسا مخصوص حسابی طریقہ ہے جو اندازہ طور ادائیگی کے ذریعہ کیا جاتا ہے۔

اس مسئلہ کو سمجھنے کے لئے پہلے قیمتوں کے اشدائیے کو وضع کرنے کا طریقہ طور کرنسی کی قیمت کی تعیین میں اس کے استعمال کا طریقہ جانا ضروری ہے۔

### ”قیمتوں کا اشدائیہ“ وضع کرنے کا طریقہ اور کرنسی کی قیمت کی تعیین میں اس کا استعمال

ذریعہ بحث مسئلہ کا شرعی حکم جاننے کے لئے قیمتوں کا اشدائیہ وضع کرنے کا طریقہ اور کرنسی کی قیمت کی تعیین میں اس کے استعمال کو جتنا ضروری ہے، لہذا اقرضوں کا قیمتوں کے اشدائیے کے ساتھ تعلق کے سلسلے میں بہترین معاشیات جو طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ اس کا خلاصہ ہم آپ کے سامنے پیش کرتے ہیں۔

جاننا چاہئے کہ کرنسی چاہے دعوات کی ہو یا کاغذی کرنسی ہو، وہ بذات خود مقصود نہیں ہوتی اس لئے کہ وہ کرنسی بذات خود نہ تو بھوک مٹا سکتی ہے اور نہ اس سے جسم ڈھانپا جاسکتا ہے اور نہ اس کے ذریعہ خواہش پوری کی جاسکتی ہے اور نہ اس کی ذریعہ تکلیف دور کی جاسکتی ہے، بلکہ اس کرنسی کے ذریعہ انسان اپنی ضروریات زندگی کی اشیاء و خدمات خریدتا ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو ہر کرنسی کی دو قیمتیں ہوتی ہیں۔ ایک اس کی ظاہری قیمت (Face Value) یہ وہ قیمت ہے جو اس کرنسی پر لکھی ہوئی ہوتی ہے، دوسری اس کی واقعی قیمت (Real Value) یعنی اس کرنسی کا حقیقی عملی قاعدہ جو ایک انسان اپنی ضروریات میں اس کرنسی کو خرچ کر کے حاصل کرتا ہے۔ اس کو دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ اس کرنسی کی حقیقی قیمت اشیاء اور خدمات کا وہ مجموعہ ہے، جو ایک انسان کے لئے اس کرنسی کے ذریعہ خریدنا ممکن ہو۔ آج کل اقتصادیین اشیاء کے اس مجموعہ کا نام ”اشیاء کی ٹوکری“ (Basket of Goods) رکھتے ہیں۔ لہذا کرنسی کی حقیقی قیمت وہ ”اشیاء کی ٹوکری“ ہے۔ جس کو کرنسی کے ذریعہ خریدنا ممکن

مثلاً اگر زید کی ماہانہ تنخواہ اس ہزار روپے ہے تو اس ہزار روپے اس کی ماہانہ آمدنی کی غنبری قیمت ہے پھر وہ یہ اس ہزار روپے مندرجہ ذیل اشیاء و خدمات میں صرف کرنا

ہے۔ گندم ۳۰ کلو

کپڑے ۲۰ میٹر

گوشت ۵۵ کلو

چائے ۵ کلو

در کمروں پر مشتمل مکان کا کرایہ

دو بیٹوں کے تعلیمی اخراجات

سمینہ میں ایک مرتبہ ڈاکٹری معائنہ کی فیس

مذکورہ بالا اشیاء اور خدمات کے مجموعہ کو ماہرین معاشیات "اشیاء کی نوکری" کہتے ہیں۔ اگر زید کی تنخواہ ہر ماہ انہی مندرجہ بالا اشیاء و خدمات پر صرف ہوتی ہے تو یہ مخصوص اشیاء و خدمات (اپنی اس مقدار کے ساتھ جو مثل میں ذکر کی گئی ہے) زید کی تنخواہ کی حقیقی قیمت ہے۔

اگر وہ اس ہزار روپے کی یہ حقیقی قیمت "اشیاء کی نوکری" میں درج شدہ اشیاء و خدمات کی قیمت کے بدلے سے متغیر ہو جائے گی، اور ان اشیاء و خدمات کی قیمتیں مختلف حالات و اسباب کی بناء پر بدلتی رہتی ہیں۔ لیکن ماہرین معاشیات اشیاء کی قیمتوں میں تغیر کے تناسب کو معلوم کرنے کے لئے (یعنی اشیاء کی قیمتوں میں کس قدر فرق کس تناسب سے ہو چکا ہے) مختلف اشیاء کی قیمتوں کے اوسط کو بنیاد بناتے ہیں:

پھر "اشیاء کی نوکری" میں درج شدہ اشیاء و خدمات سب ایک طرح کی اہمیت نہیں رکھتیں، بلکہ بعض چیزیں دوسرے کے مقابلے میں زیادہ اہمیت کی حامل ہیں۔ مثلاً گندم، کپڑے کے مقابلے میں زیادہ اہم ہے اور کپڑے، چائے کے مقابلے میں زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ہر انسان کی زندگی پر اہم اشیاء کی قیمت میں تبدیلی زیادہ اثر انداز ہوتی ہے، یہ نسبت ان اشیاء کی قیمت کے جو کہ اہمیت رکھتی ہیں۔ لہذا اگر چائے کی قیمت زیادہ ہو جائے تو اجتماعی مشکلات پیدا نہ ہوں گی جتنی گندم کی قیمت بڑھنے سے پیدا ہوں گی۔ لہذا کرنسی کی حقیقی قیمت میں تبدیلی کو اشیاء کی قیمتوں میں اوسط تبدیلی کے

ذریعے معلوم کرنے کے لئے ماہرین معاشیات ہر چیز کی ایک خاص اہمیت فرض کر لیتے ہیں، پھر اس فرض کی موٹی اہمیت کی بنیاد پر تمام اشیاء کے لئے علیحدہ علیحدہ خاص نمبر مقرر کر دیتے ہیں۔ اس نمبر کو ماہرین معاشیات "چیز کا وزن" (Weight of)

کالم ①	کالم ②	کالم ③	کالم ④	کالم ⑤	کالم ⑥
اشیاء	اشیاء کا وزن	۱۹۸۰ء میں اشیاء کی قیمت	۱۹۸۴ء میں اشیاء کی قیمت	۱۹۸۰ء اور ۱۹۸۴ء کے درمیان تبدیلی کی قیمت کے وزن سے ضرب دینے کا نتیجہ	ادست
کھانا	۰.۲۵۰	۰.۲۰۰ روپے	۰.۲۰۰ روپے	۰.۲۰۰	۱.۵۰
کپڑا	۰.۶۲۱	۰.۵۰ روپے	۰.۵۰ روپے	۰.۶۰	۰.۶۶
مکان	۰.۶۳۰	۰.۵۰ روپے	۰.۵۰ روپے	۰.۶۰	۰.۶۶
		ایک ماہ کو گرانے	ایک ماہ کو گرانے		

(Commodity) کا نام دیتے ہیں، اور بعض اوقات ان اشیاء کو ہر ماہ خریدنے میں تنخواہ کا جو حصہ جس تناسب سے لگتا ہے۔ اس تناسب کو بنیاد بنا کر ہر چیز کا "وزن" مقرر کرتے ہیں۔ مثلاً زید اگر اپنی تنخواہ کا پچاس فیصد اپنے اہل و عیال کے لئے کھانے کی اشیاء خریدنے پر صرف کرتا ہے تو کھانے کا وزن سفر اعتمد یہ پچاس ہو گا (۵۰)۔ اور اگر وہ اپنی تنخواہ کا بیس فیصد کمزیر خریدنے میں لگاتا ہے تو کمزیرے کا وزن سفر اعتمد یہ بیس ہو گا (۲۰) وغیرہ۔

پھر ہر چیز کی قیمتوں میں اسطے تبدیلی کو اس کے وزن سے ضرب دیتے ہیں جو حاصل نکلتا ہے وہ ہر چیز کا اوسط کماتا ہے۔  
یہ بات ذیل کے نقشے سے اور واضح ہو جائے گی جس میں ہم "اشیاء کی نوکری" کو صرف تین اشیاء پر مشتمل فرض کرتے ہیں۔ یعنی غلہ، کمزیر اور مکھن۔ سامنے والے نقشے کو ملاحظہ کریں۔

اس نقشے سے یہ بات واضح ہو گئی کہ "اشیاء کی نوکری" کی قیمت ۱۹۸۰ء اور ۱۹۸۷ء کی درمیانی مدت میں ۲۵ کے تناسب سے زیادہ ہو گئی۔ اس زیادتی کا اندازہ کرتے ہوئے اس اوسط وزن کو معیار بنایا گیا ہے جس میں ہر چیز کی ایک خاص اہمیت پیش نظر رکھی گئی ہے اور چونکہ "اشیاء کی نوکری" ہی کرنسی کی حقیقی قیمت ہے، تو گویا کہ کرنسی کی حقیقی قیمت میں ۲۵ فیصد کے تناسب سے کمی واقع ہو گئی ہے، جس کا مطلب یہ نکلا کہ وہ "اشیاء کی نوکری" جس کو ایک شخص ۱۹۸۰ء میں سو روپے میں خرید سکتا تھا، وہ ۱۹۸۷ء میں انسی "اشیاء کی نوکری" کو دو سو پچاس روپے میں خرید سکے گا۔

اگر ہم یہ فرض کریں کہ ۱۹۸۰ء میں ایک شخص کی ماہانہ تنخواہ پانچ ہزار روپے تھی اور ۱۹۸۷ء میں اس کی ماہانہ تنخواہ زیادہ ہو کر دس ہزار روپے ہو گئی، تو اس کی ماہانہ تنخواہ کی قیمت اور حیثیت کا حساب مندرجہ ذیل طریقہ سے کیا جائے گا۔

سال	تنخواہ کی ظاہری قیمت	فرقہ	میں زیادتی کا تناسب	تنخواہ کی حقیقی قیمت
۱۹۸۰ء	/ = ۵۰۰ روپے	۱.۰		/ = ۵۰۰ روپے
۱۹۸۷ء	/ = ۱۰۰۰ روپے	۲.۵		/ = ۳۰۰ روپے

مندرجہ بالا مثال میں آپ دیکھیں گے کہ اگرچہ اس شخص کی تنخواہ کی ظاہری قیمت

دس ہزار روپے ہو گئی، لیکن اس کی تینوں کی حقیقی قیمت ۱۹۸۰ء کی قیمتوں کی سطح پر نظر کرتے ہوئے چار ہزار روپے ہو گئی۔ اس لئے کہ کرنسی کی حقیقی قیمت کو دیکھتے ہوئے ۱۹۸۸ء کے دس ہزار روپے ۱۹۸۰ء کے چار ہزار روپے کے مساوی ہو گئے۔

لہذا اگر ہم قرضوں کی ادائیگی کو قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ وابستہ کر دیں اور یہ فیصلہ کر دیں کہ قرضوں کی واپسی میں اس کی حقیقی قیمت کا اعتبار کیا جائے۔ اس کی ظاہری قیمت کا اعتبار نہ کیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ اگر کسی شخص نے ۱۹۸۰ء میں چار ہزار روپے قرض لئے تھے، تو وہ ۱۹۸۷ء میں بجائے چار ہزار روپے کے دس ہزار روپے واپس کرے۔ اس لئے کہ دونوں کی حقیقی قیمت ایک ہی ہے۔

اگر ہم اس حسابی طریقے پر غور کریں، جس کے ذریعہ کرنسی کی حقیقی قیمت کی تعبیر ہوتی ہے، تو بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ پورا حسابی طریقہ تمام مراحل میں بالکل اور اندازہ اور تخمینے پر مبنی ہے، چنانچہ اس حسابی طریقہ میں متعدد جہز و ذیل مشابہت پر بالکل اور اندازہ سے کام لیا گیا ہے۔

### ۱۔ اشاریہ میں درج شدہ اشیاء کی تعبیر

یہ بات معلوم ہی ہے کہ ہر شخص کی اپنی خاص ضرورت ہوتی ہے۔ اس لئے ایک شخص کی اشیاء ضرورت بھی دوسرے شخص سے مختلف ہو گئی، لہذا ایک شخص کی "اشیاء کی نوکری" دوسرے شخص کی "اشیاء کی نوکری" سے مختلف ہوگی۔ "اشیاء" میں درج شدہ "نوکری" صرف ایک ہے۔ جس میں اشیاء کو اس کے استعمال کرنے والوں کی کثرت کی بنیاد پر درج کیا جاتا ہے۔ اس لئے بعض اوقات اس میں ایسی چیزیں بھی درج ہوتی ہیں جن کی بعض لوگوں کو پوری زندگی میں کبھی ضرورت ہی پیش نہیں آتی۔ اس لئے ان بعض کے اعتبار سے یہ "اشیاء" درست نہیں ہو سکتا، لہذا معلوم ہوا کہ "اشیاء" میں بعض اشیاء صرف اندازہ اور تخمینے سے درج کی جاتی ہیں۔

### ۲۔ اشیاء کے وزن (اہمیت) کی تعبیر

دوسرے یہ کہ اشیاء کے وزن اور اہمیت کے اعتبار سے اس کی اہمیت کے تعین



میں بھی اندازہ اور انکل سے کام لیا جاتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اشیاء کی اہمیت ایک اصلی چیز ہے، جو اشخاص کے اختلاف سے مختلف ہو جاتی ہے۔ بعض اوقات ایک چیز ایک شخص کے نزدیک بہت اہمیت کی حامل ہے اور وہی چیز دوسرے شخص کے لئے کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ اشدیہ اس مفروضہ پر بنایا جاتا ہے کہ ہر چیز کی جو اہمیت ہم نے فرض کی ہے، وہ تمام صدقین کے اعتبار سے ہے اور یہ درمیانی اوسط کی بنیاد پر فرض کی جاتی ہے جو صرف اندازہ اور تخمین ہی سے نکالی جاتی ہے۔

### ۳..... اشیاء کی قیمت کا تعین

تیسرے یہ کہ مختلف سالوں میں اشیاء کی قیمتوں کا تعین بھی اندازہ اور انکل سے کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ ظاہر ہے کہ ایک ہی چیز کی قیمت مختلف شہروں اور جگہوں کے اعتبار سے مختلف ہوگی اور ”اشدیہ“ میں صرف ایک ہی جگہ کی قیمت کا اندراج ممکن ہے۔ اس لئے اگر ایک ملک کا ”اشدیہ“ بنانا ہو تو وہ صرف تمام جگہوں کی قیمتوں کا درمیانی اوسط نکال کر ہی بنایا جاسکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ اوسط اندازہ اور تخمین ہی کے ذریعہ نکالا جاسکے گا۔

سر حال! مندرجہ بالا بحث سے یہ ثابت ہو گئی کہ ”اشدیہ“ اپنے تمام مراحل میں اندازہ اور تخمین پر مبنی ہے اور اگر کسی جگہ پر حساب بہت باریک بینی اور پوری احتیاط سے بھی کیا جائے تو بھی اس کے نتیجے کو زیادہ سے زیادہ تقریبی تو کہہ سکتے ہیں، یعنی اور واقعی پھر بھی نہیں کہہ سکتے، جبکہ لوہر عادیث کی روشنی میں یہ واضح ہو چکا ہے کہ قرضوں کی واپسی میں انکل اور اندازہ کی شرط لگانا شرعاً جائز نہیں۔ لہذا قرضوں کی ادائیگی کو قیمتوں کے اشدیہ سے وابستہ کر دینا کسی حل میں بھی جائز نہیں۔

سکوں کی قیمت کی ادائیگی میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک

بعض فقہاء میں نے قیمتوں کے اشدیہ کے ساتھ قرضوں کی ادائیگی کو مسلک کرنے کے لئے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول سے استدلال کیا ہے۔ جس میں

ہروی ہے کہ ان کے نزدیک اگر اور انگل کے وقت فلوس کے سکوں کی قیمت بدل جائے تو وہ قیمت کا اعتبار کرتے ہیں چنانچہ علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

”وق المنتقى : اذا غلت الفلوس قبل القبض او رخصت  
قل ابو يوسف قولي وقول ابي حنيفة ذلك سواء وليس له غيرهما  
ثم رجع ابو يوسف وقال عليه قيسهما من الدراهم يوم وقع البيع  
ويوم وقع القبض۔“

منتقی میں ہے کہ (کسی چیز کو بیچنے کے بعد اس کی) قیمت پر  
بقعہ کرنے سے پہلے اگر فلوس کے سکوں کے دام زیادہ ہو جائیں،  
یا کم ہو جائیں، تو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس  
بدلے میں میرا درامہ ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ایک ہی قول ہے کہ اس  
بائع کو ان مقررہ فلوس کے علاوہ اور کچھ نہیں ملے گا۔ لیکن پھر امام  
ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے اس قول سے رجوع کرتے ہوئے  
فرمایا۔ اس مشتری پر فلوس کی وہ قیمت ادا کرنی ضروری ہے جو قیمت  
درامہ کی قیمت سے بیع کے دن اور بقعہ کے دن تھی۔

بہر ترغیثی سے ان کا قیل قیل کیا ہے :-

”وق البراذية سوزيا الى المنتقى : غلت الفلوس او  
رخصت، فعند الامام الاول (ای امی حنیفہ) والثانی (ای  
امی یوسف) اولا : ليس عليه غيرهما، وقال الثاني (ای  
امی یوسف) ثانيا : عليه قيسهما من الدراهم يوم البيع  
والقبض، وعليه الفتوى۔“

”اور براذیہ میں منتقی کی طرف نسبت کرتے ہوئے نقل  
کرتے ہیں : فلوس کی قیمت زیادہ ہو جائے یا کم ہو جائے، امام اول  
(یعنی امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ) اور امام ثانی (یعنی امام ابو یوسف  
رحمۃ اللہ علیہ) کا پہلا قول یہ ہے کہ مشتری پر ان مقررہ فلوس کے  
علاوہ اور کچھ واجب نہیں، اور امام ثانی (یعنی امام ابو یوسف رحمۃ

بُھد علیہ السلام کا وہ سرائیل یہ ہے کہ: شہری کے ذمہ عھوس کی ذمہ قسٹ  
 واجب ملاتا ہے، جو بیع اور بھد کے دن تھی، اور اسی پر فہمی  
 ہے۔

آگے علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:-

”هكذا قال الذخيرة والخلاصة بالعزو إلى المستق  
 وقد نقه شيخنا في بعره واقره، فحيت صرح بان الفتوى  
 عينه في كثر من المعشورات، ليجب ان يعول عليه  
 افتاء وقضاء۔“

”ذخیرہ“ اور ”خلاصہ“ میں بھی اس طرح ”مستقی“ کی  
 طرف مستحب ہے اور اسی بات کو علامہ نے شیخ نے ”بحر“ میں بھی  
 اسی طرح نقل کر کے اس کی تحقیق کی ہے۔ اس طرح یہ بات واضح  
 ہو گئی کہ بہت سے اہم معاملات میں اسی پر فہمی ہے۔ لہذا فہمی  
 دینے اور فیصلہ کرنے میں اس قول پر اعتبار اور مجرورہ ضروری  
 ہے۔

مگر جب بلا عبارات سے بعض اقتدار میں یہ استدلال کرتے ہیں کہ جب قرض کی  
 اور بیگ سکوں کی صورت میں واجب ہو تو سکوں کی قیمت جڑھنے اور کم ہونے کی صورت  
 میں اس قرض کو سکوں کی قیمت کے لحاظ سے واپس کرنا ضروری ہو گا اور امام ابو یوسف  
 رحمۃ اللہ علیہ کا یہ مسئلہ ”قرضوں کے قیمتوں کے اندر یہ کے ساتھ ربط“ کے تقریر  
 کے بہت قریب ہے۔

لیکن یہ استدلال درست نہیں، حقیقت یہ ہے کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ  
 کے اس مسئلہ کا ”قیمتوں کے اندر یہ“ کے تقریر سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس لئے  
 کہ یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ ”افراط اور“ اور ”تقریط اور“ اور ”اشدین“ اور اس اندر  
 کی بنیاد پر کمر لینی کی قیمت متعین کرنا وغیرہ جیسے قرض معاشی مسائل بالکل جدید مسائل  
 ہیں۔ جن کا امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے زمانے میں تصور بھی نہیں تھا۔ لہذا جس  
 وقت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ یہ فرماتے ہیں کہ ”سکوں کی قیمت واپس کرنا ضروری

ہے "میں کے اس قول سے یہ مطلب لینے کا کوئی امکان ہی نہیں کہ ان کی مراد اس قیمت سے دو منفرد قیمت ہے جو "اشدہ" کی بنیاد پر نکلی گئی ہو، یا ان کی مراد قیمت ہے جسے معاشی اصطلاح میں "حقیقی قیمت" (Real Value) کہا جاتا ہے۔

صحیح بات یہ ہے کہ گذشتہ زمانہ میں عکس کے نیچے سوئے چاندی کی کرہی کے ساتھ وابستہ تھے، اور سوئے چاندی کی بنیاد پر ہی ان کی قیمت مقرر ہوتی تھی (۲۹)۔ اور یہ عکس کے سوئے چاندی کی کرہی کے لئے بلکہ ریزر گھری اور پیسج کے استعمال ہوتے تھے۔ مثلاً دس عکس کے لئے ایک درہم کے مساوی تصور کئے جاتے تھے۔ اسی لئے ایک سکہ درہم کے لئے دسویں حصے کے برابر حیثیت رکھتا تھا۔ لیکن ایک سکہ کی یہ قیمت اس کی ذاتی قیمت کی بنیاد پر مقرر نہیں کی جاتی تھی بلکہ یہ ایک ایسی علامتی قیمت ہوتی تھی جس کو لوگوں نے ایک اصطلاح بنالیا تھا۔ اس لئے یہ ممکن تھا کہ لوگ اس اصطلاح کو تبدیل کر دیں اور دوبارہ یہ اصطلاح مقرر کر دیں کہ آئندہ ایک سکہ درہم کے دسویں حصے کے برابر سمجھا جائے گا۔ جب کہ پہلے درہم کے دسویں حصے کے برابر سمجھا جاتا تھا۔ اس طرح عکس کی قیمت کم ہو جائے گی اور اس کا بھی امکان ہے کہ لوگ آئندہ یہ اصطلاح مقرر کر دیں کہ اب ایک سکہ درہم کے پانچویں حصے کے مساوی تصور کیا جائے گا تو عکس کی قیمت بڑھ جائے گی۔

لہذا اگر سکہ کی قیمت مندرجہ ذیل اصول کے مطابق بڑھ جائے یا کم ہو جائے تو کیا مقربوں میں اتنی تبدیلی کے سبب کوئی کرہی قرض خواہ کو واپس کرے گا جو عقد کے روز میں پر واپس نہیں ہوئے تھے؟ یہ بالکل ممکن ہے کہ روز اس عقد پر سکہوں کی قیمت واپس کر سکتا؟ اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے، حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: روز مقربوں میں سکہوں کی اس قیمت کو واپس کر سکتا گا، دو عقد کے روز اس کے قیام واجب ہوتی تھی اور ان سکہوں کی قیمت کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا، لہذا یہ سبب اور حوالہ کا بھی عقیدہ متفق نہیں ہے (۳۰)۔

لہذا اگر ایک شخص نے سوئے اس وقت قرض لئے جب ایک سکہ ایک درہم کے دسویں حصے کے برابر سمجھا جاتا تھا، تو گویا کہ اس نے دس درہم کی قیمت کے برابر عکس قرض لئے پھر اصطلاح بدل گئی، حتیٰ کہ ایک سکہ ایک درہم کے دسویں حصے کے برابر ہو

کیا تو اس مسئلے میں جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ قرض دہ صرف سوئکے ہی واپس کرے گا، اگرچہ یہ سوئکے دس درہم کے بجائے پانچ درہم کے مسدوی ہو گئے ہیں۔

لیکن امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلہ میں جمہور فقہاء سے اختلاف کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں قرض دہ ان سکوں کی قیمت واپس کرے گا جو سکے درہم کی بنیاد پر قرض لئے گئے تھے لہذا اس درجہ بلا مثل میں اگر کسی شخص نے سوئکے قرض لئے تھے تو اب وہ دو سوئکے واپس کرے گا۔ اس لئے کہ سکے درہم کی ریڑ گھڑی ہے تو جس شخص نے سوئکے قرض لئے تھے، گویا کہ اس نے دس درہم کی ریڑ گھڑی قرض لی تھی اور اب ادائیگی کے روز دس درہم کی ریڑ گھڑی دو سوئکے ہو گئی اس لئے قرض دہ پر وہ سوئکے ادا کرنا واجب ہے۔

اور جہاں تک میں سمجھا ہوں، واللہ اعلم، جمہور فقہاء لواء امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے درمیان اس اختلاف کی بنیاد ان سکوں کی حیثیت کے اختلاف پر مبنی ہے۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ جمہور فقہاء قلوں کو مستقل اصطلاحی ضمن قرار دیتے ہیں، جس کا درہم دائرہ سے کوئی تعلق نہیں لہذا اگر کسی شخص نے قلوں کی کچھ مقدار بطور قرض لی، تو اب وہ اسی مقدار ہی کو واپس کرے گا، ادائیگی کے وقت ان قلوں کی قیمت درہم کی نسبت سے نہیں دیکھی جائے گی، مگر امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ قلوں کو درہم کے اصطلاحی اجزاء اور ریڑ گھڑی قرار دیتے ہیں۔ لہذا ان کے نزدیک قلوں کو قرض لینے کے وقت اس کی مقدار مقصود نہیں ہوتی، بلکہ وہ قلوں درہم کے اجزاء کے طور پر قرض لئے جاتے ہیں اور ان اجزاء کی مقدار کو قلوں کی صورت میں ظاہر کیا جاتا ہے۔ لہذا قرض کی واپس کے وقت بھی درہم کے ان اجزاء کو قلوں کی صورت میں ادا کرنا ضروری ہے، اگرچہ ان قلوں کی مقدار قرض کی مقدار سے مختلف ہو جائے۔

سکے کی قیمت بڑھنے اور کم ہونے کے بارے میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے لہ کو بلا مسلک سے جو نتیجہ نکلتا ہے، اس کی ایک نظیر ہے، وہ یہ کہ پاکستانی روپیہ ابتدائی پانچ سالوں میں چوتھہ پیسوں پر منقسم ہوتا تھا جب حکومت نے اعشاری نظام قائم کیا تو روپیہ کے بارے میں یہ اعلان کر دیا کہ اب وہ سو پیسوں پر منقسم ہو گا۔ لہذا اس اعلان سے پہلے ایک پیسہ ایک روپیہ کا چوتھہ حصہ تھا، اور اس اعلان کے بعد ایک پیسہ ایک

روپیہ کا سوداں حصہ بن گیا۔ گو یا کہ اس کی قیمت میں اس مقدار سے کمی واقع ہو گئی، آپ دیکھنا یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اس اعلان سے پہلے پونہ سو روپے قرض لئے تھے کیا وہ اعلان کے بعد بھی پونہ سو روپے ہی ادا کرے گا؟ یا سو روپے ادا کرے گا؟ (۳۱) ظاہر ہے کہ وہ اب سو روپے ادا کرے گا۔ اس لئے کہ اس نے ایک روپے کی ریڑ گھڑی بطور قرض لی تھی، لہذا اب وہ ایک روپے کی ریڑ گھڑی ہی واپس کرے گا اور اب وہ ریڑ گھڑی سو روپے میں ہے۔

حاصل یہ ہے کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا مذکورہ بالا قول ایسے فلوکس کے بارے میں ہے جس کا کسی دوسرے شخص کے ساتھ دائمی ربط اور تعلق ہو، کہ وہ فلوکس اس شخص کے لئے بظہر اجزاء اور ریڑ گھڑی کے استعمال ہوتے ہوں۔ لیکن جہاں تک موجودہ کرنسی نوٹوں کا تعلق ہے، ان کا کسی دوسرے شخص کے ساتھ ربط اور تعلق نہیں ہے اور نہ ہی وہ کرنسی کسی شخص کے لئے بظہر ریڑ گھڑی اور اجزاء کے استعمال ہوتے ہیں، بلکہ وہ خود مستقل اصطلاحی شخص ہیں۔

اس کے علاوہ فلوکس کی صحیح قیمت معلوم کرنا امام ابو یوسف کے قول کے مطابق ممکن ہے۔ اس لئے کہ فلوکس شخص کے ایک معین معیار یعنی درہم کے ساتھ مربوط ہیں، بخلاف موجودہ کرنسی نوٹوں کے کہ موجودہ معاشی اصطلاح کے لحاظ سے ان کی ”حققی قیمت“ ٹھیک ٹھیک معلوم کرنا ممکن نہیں، بلکہ حقیقی قیمت اندازہ اور تخمینہ کی بنیاد پر قرض کی جائے گی، جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا۔ اس لئے موجودہ کرنسی نوٹوں کو فلوکس پر قیاس کرنا درست نہیں۔

کرنسی کی مشیت اور برابری میں عرف کا اعتبار

بعض معاشین قرضوں کے انڈیکسشن کے جواز میں اس سے استدلال کرتے ہیں کہ قرض کی واپسی میں مثل اور برابری ضروری ہے۔ لیکن مشیت اور برابری کے تقابلیں میں عرف کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ اس لئے جس مشیت کا عرف میں اعتبار ہے۔ شریعت کو بھی اسی مشیت کا اعتبار کرنا چاہئے۔ کیونکہ کرنسی کی وہ قیمت جو اشتداد کی بنیاد پر نکالی گئی ہو، موجودہ معاشیات کے عرف میں اس کی ادائیگی قرض لی ہوئی رقم کے مثل سمجھی جاتی ہے تو قرضوں کی ادائیگی میں شریعت کو بھی اس عرف کا لحاظ رکھنا

چاہئے۔

لیکن یہ استدلال بھی باطل ہے اولاً اس لئے کہ کسی مسئلہ میں حرف کا اس وقت لحاظ رکھا جاتا ہے۔ جب اس مسئلہ میں نص موجود نہ ہو اور ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں کہ وہ تمام لصوص جو سود کی حرمت پر دلالت کرتی ہیں، ان سے منسلک کے معنی بالکل صراحت اور وضاحت کے ساتھ متعین ہو جاتے ہیں، وہ یہ کہ مقدمہ میں منسلک کا اعتبار ہے۔ قیمت میں منسلک اور برابری کا اعتبار نہیں۔ لہذا اس مسئلہ میں منسلک کی تعیین میں حرف کو داخل کرنے کی گنجائش نہیں۔

دوسرے یہ کہ ”حقیقی قیمت“ کو قرضوں کے ”مثل“ قرار دینے کا تصور اب تک بھی ایسا عرف نہیں بن سکا جسے معاشی ماہرین کا بھی حرف غالب نہ جاسکے۔ چنانچہ دنیا کے اکثر مملکت قرضوں کو نزوں کے ساتھ مربوط کرنے کے نظریے سے متفق نہیں ہیں۔ اور یہ نظریہ صرف چند مملکت ہی میں رائج ہو سکا ہے۔ مثلاً برازیل، آسٹریا اور امریکہ وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ دنیا کے تمام مملکت کے مقابلے میں ان مملکت کی نسبت بہت معمولی ہے۔

پھر ان محدودے چند مملکت نے بھی اس نظریہ کو نہ تو پورے طور پر اپنایا اور نہ ہی تمام مالی معاملات میں اس کو اختیار کیا، بلکہ اس نظریہ کو سوشیات کے صرف خاص شعبوں میں اختیار کیا۔ اس لئے کہ اس نظریہ کو ایک عام اصول کے طور پر تمام معاشی مسائل میں جاری کرنا ممکن بھی نہیں ہے، حتیٰ کہ خود اقتصاد بین بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں۔ چنانچہ بین ہورم اور ایچ کیو کہتے ہیں:

”قیمتوں کے اشدیہ“ کو تمام مالی معاملات میں پورے طور پر کار میں مانا ایک ایسا فعل ہے جس کا حصول عملاً ناممکن ہے۔“

اور ایک بالکل واضح بات یہ ہے کہ آپ اردوئے زمین پر کیئی ملک دیا نہیں پائیں گے جس نے بنکوں میں کرنٹ اکاؤنٹس کو ”اشدیہ“ کے ساتھ وابستہ کیا ہو۔ چاہے اس ملک میں ”مفرط نقد“ زیادہ کیوں نہ ہو۔ ”برازیل“ نمایاں ترین ملک ہے جس نے قیمتوں کے اشدیہ کو بہت سے مالی معاملات میں استعمال کیا ہے نہ شاید دنیا کا واحد ملک ہے، جس نے قیمتوں کے اشدیہ کو سب سے زیادہ استعمال کیا ہے۔ لیکن اس ملک نے بھی بنکوں کے کرنٹ اکاؤنٹس میں اس نظریہ کو نہیں اپنایا۔ اس لئے کہ اگر کسی شخص نے

بطور امانت ایک مسکن رقم تک میں رکھوائی، تو جب اس امانت کی واپس ادائیگی کے وقت اسی قدر رقم واپس کرے گا، جتنی امانت رکھوائی گئی تھی، چاہے "اشدلیہ" میں قیمتیں دو گئی یا نہیں سے بھی زیادہ ہو چکی ہوں۔

یہ اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ عرف عام میں بھی "حقیقی قیمت" کو مشابہت اور نہ امیری کے قیام میں معتبر نہیں بلکہ جانا، حتیٰ کہ ان ممالک میں بھی جو "افراط زر" کے نقصان سے بچنے کے لئے "حقیقی قیمت" کو بطور ہتھیار کے استعمال کر رہے ہیں۔

ہم دیکھتے ہیں کہ ایسے بہت سے معاشیین جو قرضوں کی ادائیگی میں "حقیقی قیمت" کے نظریہ کی تائید کرتے ہیں وہ اس بات کی بھی وضاحت کرتے ہیں کہ ہم اس نظریہ کو ان "صرفی قرضوں" کی ادائیگی میں جلدی نہیں کرتے، جو قرضے ایک شخص اپنی ضرورت یا پوری کرنے کے لئے حاصل کرتا ہے۔ جیسے کوئی شخص ایک ہزار روپے اس لئے قرض لیتا ہے، تاکہ اس کے ذریعہ وہ اپنے کھانے، پہنے اور رہنے کی وقتی ضروریات پوری کر سکے، تو ان معاشیین کے نزدیک بھی اس قسم کے قرضوں کو "قیمتوں کے اشدلیہ" کے ساتھ جوڑ دینا مناسب نہیں۔ بلکہ وہ اپنی "حقیقی قیمت" کے نظریہ کو صرف "سزائیہ کاری کے قرضوں" میں جلائی کرتے ہیں۔

کیونکہ خود ان معاشیین کی طرف سے اس بات کا اعتراف نہیں ہے کہ "صرفی قرضوں" میں "حقیقی قیمت" معتبر نہیں ہے؟ تو اگر "صرفی قرضوں" میں اس کا اعتبار نہیں تو پھر "سزائیہ کاری کے قرضوں" میں کیوں اعتبار کیا جاتا ہے؟ اس لئے کہ "منسلک خود برابری" تو ایک حقیقت ہے جو قرضوں کی اقسام کے اختلاف سے مختلف نہیں ہونی چاہئے؟

اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ معاشیین "حقیقی قیمت" کے نظریہ کی "افراط زر" کی صورت میں تائید کرتے ہیں، لیکن "تفریط زر" کی صورت میں کوئی بھی اس نظریہ کو نہیں اپناتا۔ جس کے معنی یہ ہوتے کہ نام سزاوار "حقیقی قیمت" کو اگر قرض دینے کے بعد اشیاء کی قیمتوں میں کمی واقع ہو جائے۔ تو قرض وافر گواہ صورت میں اسی قدر رقم واپس کرنی ضروری ہوگی جو اس نے بطور قرض لی تھی۔ اس لئے کہ اگر کسی شخص نے ایک ہزار روپے قرض دیئے ہیں، تو اشیاء کی قیمتوں میں کمی کو دیکھتے ہوئے وہ ہرگز اس بات پر راضی



نہ ہو گا کہ ایک ہزار روپے کے بدلے میں سب وہ آٹھ سو روپے قبول کر لے اور اگر اشیاء کی قیمتوں میں کمی کی صورت میں بھی "حقیقی قیمت" کے نظریہ کو جلدی کریں تو "تفریط زر" کے سبب جو نقصان لاحق ہو گا، اس نقصان کے خوف سے کوئی شخص بھی اپنا پیسہ بنک میں نہیں رکھوائے گا۔

یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ "حقیقی قیمت" کا نظریہ ایسا علمی نظریہ نہیں ہے جو بحثہ خیالوں پر قائم ہو، بلکہ اس نظریہ کو اس کے منطقی لوازم اور اس کے دوسرے نتائج کی طرف دیکھے بغیر صرف "افراط زر" کے نقصان کے مقابلے کے لئے جلدی کیا گیا ہے۔ اس قسم کے نظریہ کی ایسے ملی نظام میں تو گنجائش ہو سکتی ہے جو سو کی بنیاد پر قائم ہو، لیکن "قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ ربط" کا نظریہ ایسے ملی نظام میں جس میں سود سے دور رہنے کا ارادہ ہو، ایسا بے حقیقت نظریہ ہے، جو شرعی اور عقلی دلائل کے سامنے ٹھہر نہیں سکتا۔

جب یہ مسئلہ پاکستان کی "اسلامی نظریاتی کونسل" کے سامنے بھی پیش ہوا تو کونسل کے تمام اراکین بشمول علماء و معاشیین سب نے اس بات پر اتفاق کیا کہ "قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ ربط" کے نظریہ کی شریعت اسلامیہ میں کوئی گنجائش اور وجہ جزو نہیں ہے۔

اسی طرح خاص اسی موضوع پر ہونے والے سیمینار میں بھی بحث کی گئی جس کو اسلامی ترقیاتی بنک، جدہ اور عالمی ادارہ برائے اسلامی اقتصادیات، اسلام آباد نے مشترکہ طور پر شعبان ۱۴۰۷ھ میں منعقد کیا تھا۔ اس سیمینار میں مختلف ممالک کے بہت سے علماء اور ماہرین معاشیات نے شرکت کی تھی۔ وہ قرارداد جس پر تمام شرکاء نے اتفاق رائے ظاہر کیا وہ مندرجہ ذیل ہے :

قرار داد

(۱) "کرنسی لوٹ" تمام معاملات (مثلاً اس میں سود

جلدی ہونے اور ذکوۃ واجب ہونے، بیع سہم اور مضاربت اور

شرکت وغیرہ کے اس الملل بننے) میں نقدین یعنی درہم اور دھیر

کی طرح ہیں۔ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول کہ اگر

سکوں کی قیمت زیادہ ہو جائے یا کم ہو جائے، تو اس صورت میں قرض کی واپسی ادائیگی کے وقت نقدین کے حساب سے سکوں کی قیمت واپس کرنا ضروری ہے۔ لیکن کا یہ تہیٰ کرنسی نوٹوں میں جاری نہیں ہو گا۔ اس لئے کہ یہ کرنسی نوٹ نقدین کے قائم مقام ہیں اور ان نقدین کی قیمت بڑھنے اور کم ہونے کا مستند نہ ہونا متعلق علیہ ہے۔

(۲) سی پیلہ میں حاضر تمام علماء نے اس بات کی توثیق کی کہ سود اور قرض کی احادیث میں جو مشابہت اور برابری ضروری قرار دی گئی ہے۔ وہ شرعی جنس اور قدر یعنی وزن، ناپ اور عدد میں برابری مراد ہے، قیمت میں برابری مراد نہیں۔ اور یہ بات ان احادیث کے ذریعہ پوری طرح واضح ہو چکی ہے جو احادیث اموال ربویہ کے تبادلہ کے وقت حمہ اور مضمینا ہونے کے وصف کو غیر مستند قرار دیتی ہیں اور اسی پر امت کا اجماع ہے، اور اسی پر عمل جاری ہے۔

(۳) ذمہ میں عین شدہ دیون چاہے وہ کسی بھی قسم کے ہوں، ان کو قیمتوں کے اشلہ کے ساتھ منسلک کر دینا جائز نہیں۔ بایں طور پر کہ عقدین عقد باع یا عقد قرض کے وقت اس کرنسی کو جس کے ذریعہ عقد باع یا عقد قرض کر رہے ہیں، کسی سلعان کے ساتھ منسلک کر کے یہ شرط فہرستیں کہ دیون ادائیگی کے وقت اس سلعان کی قیمت موجودہ کرنسی میں ادا کرے گا۔

بیر حال! جو کچھ ہم نے اس مختصر بحث میں ذکر کیا ہے، وہ اس مسئلہ کا شرعی پہلو تھا۔ جس تک اس مسئلہ کے اقتصادی پہلو کا تعلق ہے، میں نے اس بحث میں اس سے تعرض نہیں کیا۔ اس لئے کہ وہ دیرے موضوع سے باہر کی چیز ہے۔ البتہ اتنا ذکر کر دینا ہوں کہ "قرضوں کے قیمتوں کے اشلہ کے ساتھ ربط" کا نظریہ اب متزلزل ہو رہا ہے، اور خود اقتصادیین کی طرف سے مسلسل اس پر سخت تنقید کی جا رہی ہے اور اقتصادیین کی ایک بہت بڑی تعداد اس نظریہ کو "فراخ زد" کا علاج بھی نہیں سمجھتی۔ بلکہ

اُس کو ایک بے ہوش اور سنا کر رہنے والی دعا چاہی کہ تے ہیں، جو پہلی کہ چھاپو تو جی ہے لیکن اس کو ہاتھ نہیں کر لی۔ صحیح بات یہ ہے کہ یہ نظر ہے "افراطیہ" کی پتلی کا علاج تو کیا کرنا، بلکہ اُس کو پورے باوجود مضبوط کرنا ہے اور اسی کا باعث ہو گا ہے۔ اور خود اُس بے ہوش کرتے والی دعا کے سوا کسی اور مسئلہ تفکرات علیحدہ ہیں اور انہیں تفکرات کی وجہ سے بعض ممکنہ مشاغل اُس سے اس کو انکسار تک کر دیا ہے۔

چونکہ یہ پہلو موضوع کے دائرہ سے خارج ہے۔ اس لئے میں اس کو یہیں چھوڑ دیتا ہوں۔ اگر کوئی شخص اس بارے میں معلومات حاصل کرنا چاہتا ہے تو وہ معاشیات کی ان کتابوں کا مطالعہ کرے جو خاص اس موضوع پر لکھی گئی ہیں۔

اجرتوں کا قیمتوں کے اشتہار سے ربط و تعلق  
 جہاں تک اجرتوں کے قیمتوں کے اشتہار سے ربط کا مسئلہ ہے، تو جب تک  
 اجرت قرضہ نہ بن جائے، اس وقت تک اس کا حکم "قرضوں کے ربط" سے مختلف  
 ہو گا۔ البتہ اجرت اگر قرض بن جائے تو اس صورت میں اس کا حکم بھی وہی ہو گا جو  
 "قرضوں کے ربط" کا حکم ہے۔

تقصیر اس کی ہے کہ "اجرتوں کے قیمتوں کے اشلہ سے پہلے" کی تمسور میں ممکن نہ ہو۔

..... پہلی صورت یہ ہے کہ اگرچہ کمزور ٹھکانوں کے درجہ سے ہو جائیں کہ انکی اجرت نہ ٹھکانہ پر کی جائے گی۔ اور متعدد عین یعنی ملک اور حدود کے واسطے یہ معلوم ہو جائے کہ یہ ٹھکانہ ہر سال قیمتوں کے اشلہ سے کہ نہ پائی کے تناسب سے بڑھتی رہے گی، مثلاً حکومت ایک شخص کو زمین پر زرہ روپے ٹھکانہ ملے تو ہر سال کے مواظہ کرے کہ یہ ٹھکانہ ہر سال کے شروع میں قیمتوں کے اشلہ سے کہ نہ پائی کے تناسب سے بڑھتی رہے گی۔ (اگر حکومت میں اس کی ضرورت ہو کہ ہر سال کے آخر تک ہر مل زمین پر زرہ روپے ہی ٹھکانہ کرے پڑے گی، اور وزیر زمین سال میں قیمتوں کے اشلہ سے کہ نہ پائی کے تناسب کو نہیں دیکھتا گا۔ البتہ حسب سال شروع ہو گا تا اس وقت تک کہ زمین کے اشلہ سے کہ نہ پائی کا زمین ملک کے اشلہ سے کہ نہ پائی کے تناسب سے زیادہ ہو جائے گی مثلاً قیمتوں کے اشلہ سے کہ نہ پائی کے

پانچ فیصد کے تناسب سے زیادتی ہوئی تھی تو اس ملازم کی تنخواہ میں بھی اسی تناسب سے زیادتی کرنی ہوگی۔ مثلاً اب نئے سال سے اس کی تنخواہ میں ہزار ایک سو پچاس روپے ہو جائے گی۔

یہ فرقہ بہت سے مملکت مثلاً پاکستان وغیرہ میں رائج ہے۔ اور اس قسم کے ربط کی شریعت میں کوئی ممانعت نہیں ہے، اس لئے کہ اس صورت کا حاصل یہ ہے کہ دونوں فریق اجروں اور تنخواہوں میں ہر سال یا ہر چھ ماہ بعد ایک معین تناسب سے زیادتی پر متفق ہو گئے ہیں۔ اور یہ زیادتی کا تناسب اگرچہ عقد کے وقت تو فریقین کے علم میں نہیں ہوتا، مگر وہ بیانہ معلوم ہے جس کی بنیاد پر تناسب کا تعین ہو گا۔ اس لئے زیادتی کی مقدار میں جو جدت کا شبہ تقادد مرتفع ہو گیا۔ یا یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر نئے سال کے شروع میں جس تناسب سے قیمتوں میں زیادتی ہوئی ہوگی، اسی تناسب سے اضافہ شدہ اجرت پر اس عقد اجلہ کی تجدید کی جائے گی۔ اور اس میں کوئی شرعی ممانعت نہیں ہے۔

۲۔ اجرتوں کے قیمتوں کے اضافہ سے ربط کی دوسری صورت یہ ہے کہ اجرت کی قیمتوں کو اس کی ایک معلوم مقدار پر ہو جائے لیکن عقد میں شرط کر لیں کہ بلکہ کے ذمہ یہ مقدار معلوم واجب نہیں بلکہ اس کے ذمہ وہ مقدار واجب ہوگی جو قیمتوں کے اضافہ کی ذمہ سے قیمت کے آخر میں اس مقدار معلوم کے مساوی اور برابر ہوگی۔

مثلاً ذیل سے عمر کو ایک ماہ کے لئے ملازم رکھا اور یہ طے پایا کہ زیر عمر کو مہینہ کے آخر میں قیمتوں کے اضافہ کا لحاظ کرتے ہوئے اتنی رقم اجرت میں دے گا جو موجودہ ایک ہزار روپے کے مساوی ہوگی۔ چنانچہ قیمتوں کے اضافہ میں ایک ماہ کے اندر دو فیصد (۲٪) کے تناسب سے قیمتیں بڑھ گئیں۔ تو مہینہ زیر مہینہ کے آخر میں عمر کو ایک ہزار بیس روپے = ۱۰۲۰ روپے ادا کرے گا۔ اس لئے کہ یہ ایک ہزار اور بیس روپے شروع مہینے کے ایک ہزار روپے کے مساوی ہیں۔

لیکن جب مہینے کے آخر میں یہ طے ہو گیا کہ تنخواہ ایک ہزار اور بیس روپے ہے۔ تو اب یہ تنخواہ ہمیشہ کے لئے ایک ہزار اور بیس روپے ہی رہے گی زیادہ نہ ہوگی۔ لہذا اگر بلکہ مہینے کے آخر میں یہ تنخواہ ادا نہیں ہو سکتی تھی کہ ایک مہینہ اور گزر گیا، یا ایک سال گزر گیا اور اس نے تنخواہ ادا نہیں کی، تب بھی بلکہ کے ذمہ ایک ہزار اور بیس روپے واجب

ہوں گے، قیمتوں کے اشدیہ میں زیادتی سے اس میں زیادتی نہیں آئے گی۔ مثلاً اگر اس عرصہ میں قیمتوں کے اشدیہ میں دس فیصد ۱۰ کے تناسب سے اضافہ ہو گیا تو وہ ملازم یہ مطالبہ نہیں کر سکے گا کہ چونکہ قیمتوں کے اشدیہ میں دس فیصد کے تناسب سے اضافہ ہو چکا ہے۔ اس لئے اب مجھے ایک ہزار بیس روپے پر دس فیصد کے حساب سے اضافہ کر کے اجرت دی جائے۔ اس لئے کہ عقد کے وقت ہی آپس کے اتفاق سے اجرت کے بارے میں یہ بات طے ہو چکی تھی کہ مہینے کے آخر میں پچھتے روپے موجودہ ایک ہزار کے مساوی ہوں گے وہ دیئے جائیں گے۔ اور صرف اس کی تعیین کے لئے قیمتوں کے اشدیہ کو مد نظر رکھا جائے گا، لیکن جب مہینے کے آخر میں قیمتوں کے اشدیہ کی بنیاد پر ایک مرتبہ اجرت طے ہو گئی تو اب قیمتوں کے اشدیہ کا کام کھل ہو چکا۔ اب اس کی ضرورت نہیں رہی اور اب وہ صحیح اجرت ملک کے ذمہ قرض ہو گئی، جس میں آمد نہ تو زیادتی ہو سکتی ہے اور نہ کمی واقع ہو سکتی ہے۔ قیمتوں کے اشدیہ میں چاہے کتنے بھی تغیرات واقع ہو جائیں۔

جہاں تک اس صورت کی شرعی حیثیت کا تعلق ہے میری رائے میں یہ بھی جائز ہے، بشرطیکہ قیمتوں کا اشدیہ اور اس کے حساب کا طریقہ فریقین کو بھی طرح معلوم ہو، تاکہ بعد میں لاعلمی کی بنا پر آپس میں جھگڑا نہ ہو جائے۔ اس لئے کہ یہاں دونوں فریق اس بات پر متفق ہیں کہ طے شدہ اجرت ایک ہزار روپے نہیں بلکہ قیمتوں کے اشدیہ کے اعتبار سے مہینے کے آخر میں پچھتے روپے موجودہ ایک ہزار روپے کے مساوی ہوں گے وہ ملک پر دینے واجب ہوں گے، جس کو حساب کے ذریعہ نکالنے کا طریقہ دونوں فریق کو معلوم بھی ہے۔ لہذا اجرت کی مقدار میں اتنی جہالت جھگڑے کا سبب نہیں بنے گی اور یہ صورت بالکل اسی طرح ہے جیسے کہ ایک شخص نے کسی کو ملازم رکھا اور اجرت یہ طے کی کہ مہینے کے آخر میں دس گرام سونے کی جو قیمت ہوگی وہ ملک کے ذمہ ادا کرنی واجب ہوگی۔ جب مہینے کے آخر میں دس گرام سونے کی قیمت دو ہزار روپے تھی تو خود بخود یہ طے ہو گیا کہ اجرت دو ہزار روپے ہے۔ اب اس کے بعد اس اجرت میں نہ تو زیادتی ہوگی اور نہ کمی ہوگی، چاہے سونے کی قیمت اس کے بعد زیادہ ہو جائے یا کم ہو جائے، اس سے اجرت چر کلی اثر نہیں پڑے گا۔

۳..... اجرتوں کے قیمتوں کے اشلہ کے ساتھ ربط کا تیسرا طریقہ یہ ہے کہ اجرت تو روپے کی معین مقدار کے ذریعہ ملے ہو جائے اور فریقین کے درمیان یہ شرط ہو جائے کہ وہ اجرت ملک کے ذمہ واجب ہوگی جو عقد اجلہ میں ملے ہوئی ہے۔ لیکن ملک جس دن یہ اجرت ادا کرے گا اس دن قیمتوں کے اشلہ میں جس تناسب سے اضافہ ہوا ہوگا، اسی تناسب سے وہ اجرت میں بھی اضافہ کر کے ادا کرے گا۔

مثلاً ایک شخص نے کسی کو ایک ہزار روپے پر غلام رکھا اور دونوں کے درمیان یہ ملے ہو گیا کہ اجرت ایک ہزار روپے ہے۔ لیکن ملک پر یہ ضروری ہو گا جس دن وہ یہ اجرت ادا کرے گا، اس دن قیمتوں کے اشلہ میں جس تناسب سے اشیاء کی قیمتوں میں اضافہ ہوا ہوگا، اسی تناسب سے وہ بھی ایک ہزار روپے میں اضافہ کر دے گا۔ لہذا ملک نے اگر یہ اجرت سینے کے آخری دن میں ادا کی اور اس روز قیمتوں کے اشلہ میں دو فیصد کے تناسب سے اضافہ ہو چکا تھا، تو اب ملک بھی دو فیصد کے تناسب سے اضافہ کر کے ایک ہزار اور بیس روپے ادا کرے گا۔ اور اگر ملک نے یہ اجرت ایک سال کے بعد ادا کی اور اس وقت تک قیمتوں کے اشلہ میں دس فیصد کے تناسب سے اشیاء کی قیمتوں میں اضافہ ہو چکا تھا تو اب ملک بھی دس فیصد کے تناسب سے اضافہ کر کے گیدہ سو روپے ادا کرے گا۔

تیسری رائے میں اس کا شرعی حکم ”قرضوں کے قیمتوں کے اشلہ کے ساتھ ربط“ کی طرح ہے، جو کہ شرعاً جائز نہیں، جیسا کہ ہم تفصیل سے پیچھے بیان کر چکے ہیں۔

تیسری صورت اور دوسری صورت کے درمیان فرق یہ ہے کہ دوسری صورت میں اشلہ سے صرف متعلقہ اجرت کی تعیین کا کام لیا گیا۔ اور اشلہ کی بنیاد پر جب ایک مرتبہ اجرت متعین ہو گئی تو اشلہ کا کام ختم ہو چکا۔ اب ہمیشہ کے لئے یہی متعین اجرت ملک کے ذمہ واجب رہے گی۔ اس پر زیادتی نہ ہوگی، چاہے ملک جب بھی ادا کرے۔

بخلاف اس تیسری صورت کے کہ اس صورت میں اجرت ایک ہزار روپے متعین تھی، جو ادا نہ کرنے کی بنا پر ملک کے ذمہ قرض بن گئی تھی اور پھر اس قرض کو اشلہ



# تَحْقِيقُ الْحَقِّ فِي الْإِسْلَامِ

شیخ الاسلام محمد طاهر عظیمی صاحب مدظلہ العالی  
 صاحب مدظلہ العالی صاحب مدظلہ العالی

ترجمہ: مولانا محمد رفیع الدین صاحب مدظلہ العالی  
 مولانا محمد رفیع الدین صاحب مدظلہ العالی  
 مولانا محمد رفیع الدین صاحب مدظلہ العالی

پیشکش: مولانا محمد رفیع الدین صاحب مدظلہ العالی



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

"ان الذين يكسبون الأثم سيجزون ما كانوا يشترون"  
(سورہ النعام ۱۲۰)

یعنی جو لوگ گناہوں کا ارتکاب کرتے ہیں، قیامت کے روز  
ان کے ان اعمال کی سزا دی جائے گی جو وہ لوگ یہاں پر کیا کرتے تھے۔

## قسطوں پر خرید و فروخت

لَقَدْ لَدَىٰ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ عَلَىٰ رَسُولِهِ الْكَرِيمِ، وَعَلَىٰ آئِهِ وَاصْحَابِهِ  
اجْمَعِينَ، وَعَلَىٰ كُلِّ مَنْ تَبِعَهُمْ بِإِحْسَانٍ إِلَىٰ يَوْمِ الْاٰدِیْنِ، وَبَعْدُ :

موجودہ دور میں قسطوں پر بیچنے کا رواج تمام اسلامی ملک میں عام ہو چکا ہے۔  
اور بہت سے لوگ اپنی ضرورت کی اشیاء خریدنے اور ملکات کی تعمیر کو جدید قسم کے نئے  
آلات صرف قسطوں پر خرید سکتے ہیں۔ اور نقد خریدنا ان کی طاقت اور استطاعت سے باہر  
ہوتا ہے، اس لئے اس بیچ کا شرعی حکم اور اس پر متفرع ہونے والے مختلف مسائل کو  
تفصیل سے بیان کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی، انشاء اللہ یہ مختصر مقالہ اس بیچ کے  
بد سے میں ضروری احکام و مسائل کے لئے کافی ہوگا، اللہ تعالیٰ صحیح بات لکھنے کی توفیق عطا  
فرمائے، اور وہ اپنی مرضیات کے مطابق اس کی تکمیل کراوے۔ آمین۔

## قسطوں پر بیع کی حقیقت

قسطوں پر بیع کا مطلب وہ بیع ہے جس میں بیچنے والا اپنا سلع خریدار کو اسی وقت دیتے، لیکن خریدار اس چیز کی قیمت فی الفل ادا نہ کرے۔ بلکہ وہ طے شدہ قسطوں کے مطابق اس کی قیمت ادا کرے۔ لہذا جس بیع میں مذکورہ بنا صورت پائی جائے اس کو ”بیع بالتقسط“ کہیں گے، چاہے اس چیز کی طے شدہ قیمت اس کی بزاری قیمت کے برابر ہو۔ یا کم یا زیادہ۔ لیکن ”بیع بالتقسط“ میں عام معمول یہ ہے کہ اس میں چیز کی قیمت بزاری قیمت سے زیادہ مقرر کی جاتی ہے، لہذا اگر خریدار اس چیز کو نقد خریدنا چاہے تو وہ اس چیز کو مقررہ قیمت سے کم قیمت پر بازار سے خرید سکتا ہے، لیکن اگر خریدار اس چیز کو ابھلا خریدنا چاہے گا تو بیچنے والا اس وقت اس کو بیچنے پر تیار ہو گا جب اس کو نقد کے مقابلے میں زیادہ قیمت وصول ہو۔ اس لئے عام طور پر ”بیع بالتقسط“ میں نقد بیع کے مقابلے میں زیادہ قیمت مقرر کی جاتی ہے۔

## مدت کے مقابلے پر قیمت زیادہ کرنا

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ ادھار فروخت کرنے کی صورت میں نقد فروخت کے مقابلے میں قیمت زیادہ مقرر کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ پر قدیم اور جدید دونوں قسم کے فقہاء نے بحث کی ہے، چنانچہ بعض علماء اس زیادتی کو ناجائز کہتے ہیں، اس لئے کہ ضمان کی یہ زیادتی ”مدت“ کے عوض میں ہے، اور جو ضمان ”مدت“ کے عوض میں دیا جائے، وہ سود ہے، یا کم از کم سود کے مشابہ ضرور ہے۔ یہ زمین لعابدین علی بن الحسین، اور الناصر، المعروف باللہ اور حادویہ کا مسلک ہے۔ اور علامہ شوکانی رحمت علیہ نے ان فقہاء کا یہی مسلک نقل فرمایا ہے (نیل الاوطار، ۵: ۱۷۴)۔

لیکن امام اربعہ اور جہود فقہاء اور محدثین کا مسلک یہ ہے کہ اگرچہ بیع میں نقد بیع کے مقابلے میں قیمت زیادہ کرنا جائز ہے، بشرطیکہ عائدین عقد کے وقت ہی بیع موبل ہونے یا نہ ہونے کے بدلے میں قطعی فیصلہ کر کے کسی ایک ضمان پر متعلق ہو جائیں۔ لہذا اگر بائع یہ کہے کہ میں نقد اتنے میں اور ادھار اتنے میں بیچتا ہوں، اور اس کے بعد کسی ایک

بھلا پر اتفاق کئے بغیر دونوں جدا ہو جائیں تو یہ بیع ناجائز ہے، لیکن اگر عائد بن مجلس عقد میں ہی کسی ایک شق اور کسی ایک ضمن پر اتفاق کر لیں تو یہ بیع جائز ہو جائے گی۔

چنانچہ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ جامع ترمذی میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیعتین فی بیعة“ کے تحت تحریر فرماتے ہیں۔

وقد نسر بعض اهل العلم، قالوا بیعتین فی بیعة ان يقول ایسک هذا الثوب بتقد بعشرة، وبسبعة بعشرين، ولا يفارقه احد البیعتین فان فارقہ علی احد ہما فلا باس اذا كانت العقدۃ علی احد منهما

(ترمذی، کتب الیوم، باب نمبر ۱۸، حدیث نمبر ۱۳۲۱)

”بعض اہل علم نے اس حدیث کی یہ تشریح بیان کی ہے کہ ”بیعتین فی بیعة“ سے مراد یہ ہے کہ بیع مشتری سے کئے کہ ”میں یہ کپڑا تم کو نقد دس درہم میں بیچتا ہوں، اور از حد میں درہم میں بیچتا ہوں۔ اور پھر کسی ایک بیع پر اتفاق کر کے جدا کی نہیں ہوئی۔ لیکن اگر جن دونوں میں سے کسی ایک پر اتفاق ہونے کے بعد جدا کی ہوئی تو اس میں کوئی حرج نہیں (یعنی بیع جائز ہے) کیونکہ معاملہ ایک پر طے ہو گیا ہے۔“

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ بیع کے ناجائز ہونے کے علت یہ ہے کہ عقد کے وقت کسی ایک صورت کی عدم تعیین سے ضمن دو حالتوں میں متردد ہو جائے گا۔ اور یہ تردد جماعت ضمن کو مستلزم ہے، جس کی بنا پر بیع ناجائز ہوئی، مگر مدت کے متعلقے میں ضمن کی زیادتی ممانعت کا سبب نہیں، لہذا اگر عقد کے وقت ہی کسی ایک حالت کی تعیین کر کے جماعت ضمن کی خرابی دور کر دی جائے تو پھر اس بیع کے جواز میں شرعاً کوئی قہاحت نہیں رہے گی۔

اگر لاریب اور جمہور فقہاء کا بھی وہی مسلک ہے جو امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ

نے بیان فرمایا ہے (دیکھئے: النفس لان قدامۃ، ۳: ۱۷۷-۱۷۸، البسوط للسرخسی،

۸: ۱۳، الذم علی الشرح لکبیر، ۳: ۵۸، مغنی المحتاج للشیخینی، ۲: ۳۱۰)۔ اور دلائل

سے بھی رائج ہے۔ اس لئے کہ قرآن وحدیث میں اس بیع کے عدم جواز پر کوئی نص موجود نہیں، اور اس بیع میں شمن کی جو زیادتی پائی جاتی ہے، اس پر ہر ایک تعریف بھی صادق نہیں آ رہی ہے۔ کیونکہ وہ قرض نہیں ہے اور نہ ہی یہ اصول ربویہ کی بیع ہو رہی ہے، بلکہ یہ ایک عام بیع ہے۔ اور عام بیع میں بیع کو شرعاً مکمل اختیار ہے کہ وہ اپنی چیز قیمتی پر چاہے، فروخت کرے، اور بیع کیلئے شرعیہ ضروری نہیں ہے کہ وہ بیش اپنی چیز بزاری و لام پر ہی فروخت کرے۔ اور قیمت کی تعیین میں ہر تاجر کا علیحدہ اصول ہوتا ہے۔ بعض اوقات ایک ہی چیز کی قیمت حالات کے اختلاف سے مختلف ہو جاتی ہے۔ اور اگر کوئی شخص اپنی چیز کی قیمت ایک حالت میں ایک مقرر کرے اور دوسری حالت میں دوسری مقرر کرے تو شریعت اس پر کوئی پابندی حاکم نہیں کرتی۔

لہذا اگر کوئی شخص اپنی چیز نقد آٹھ روپے میں اور ادھار دس روپے میں بیچ رہا ہو، اس شخص کے لئے بلا تعلق اسی چیز کو نقد دس روپے میں فروخت کرنا بھی جائز ہے، بشرطیکہ اس میں دھوکہ فریب نہ ہو۔ اور جب نقد دس روپے میں بیچنا جائز ہے تو ادھار دس روپے میں بیچنا کیوں ناجائز ہوگا؟

چونکہ یہ مسئلہ ائمہ الربوہ کے درمیان متفق علیہ ہے، اور اکثر فقہاء اور محدثین نے اس کو بیان کیا ہے، اس لئے قرآن سنت سے اس بیع کے جواز پر دلائل بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ البتہ اس بیع کے جواز کے بعد اس سے متفرع ہونے والے مختلف مسائل پر انشاء اللہ تفصیلی بحث کریں گے۔

### دو قیمتوں میں سے کسی ایک کی تعیین شرط ہے

جیسا کہ ہم نے پہلے ذکر کیا کہ بیع کے لئے اس بات کی اجازت ہے کہ وہ بھوتہ کے وقت مختلف قیمتیں بیان کرے، مثلاً یہ کہ نقد آٹھ روپے میں اور ادھار دس روپے میں بیچوں گا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اس کے لئے یہ جائز ہے کہ مختلف حالتوں کے مقابلے میں مختلف قیمتیں متعین کرے؟ مثلاً وہ کہے کہ ایک ماہ کے ادھار پر دس روپے میں اور دو ماہ کے ادھار پر پندرہ روپے میں (اور تین ماہ کے ادھار پر چودہ روپے

میں) بیچا ہوں؟ اس بارے میں فقہاء کی کوئی عہدیت تو نظر سے نہیں گزری، البتہ فقہاء کے سابقہ اقوال پر قیاس کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صورت بھی جائز ہے، اس لئے کہ جب نقد اور ادھار کی بنیاد پر قیمتوں میں اختلاف جائز ہے تو پھر مدتوں کے اختلاف کی بناء پر قیمتوں میں اختلاف بھی جائز ہے۔ اس لئے کہ دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

البتہ مختلف قیمتوں کا ذکر صرف بھڑتاؤ کے وقت ہی جائز ہے۔ لیکن عقد بیع صرف اس وقت جائز ہے جب عائدین کے درمیان قیمت اور مدت دونوں کی تعیین پر اتفاق ہو چکا ہو۔ لہذا بھڑتاؤ میں ذکر کردہ مختلف قیمتوں اور مدتوں میں سے کسی ایک کی تعیین بیع کے وقت ہی ضروری ہے۔ ورنہ بیع جائز نہ ہوگی۔

پھر اگر بھڑتاؤ کے وقت بیع مشتری سے کہے کہ اگر تم ایک ماہ بعد اس کی قیمت ادا کروں گے تو اس کی قیمت دس روپے ہے پھر اگر دو ماہ بعد ادا کرو گے تو اس کی قیمت بارہ روپے ہے۔ اور تین ماہ بعد ادا کرو گے تو اس کی قیمت چودہ روپے ہے، پھر پھر مجلس عقد میں کسی ایک شق کی تعیین کے بغیر عائدین اس خیال سے جدا ہو گئے کہ مشتری ان تین شقوں میں سے ایک شق کو بعد میں اپنے حالات کے مطابق اختیار کر لے گا۔ تو یہ بیع بلا جملع حرام ہے، اور عائدین پر واجب ہے کہ وہ اس عقد کو فسخ کریں۔ اور دوبارہ از سر نو جدید عقد کریں۔ جس میں کسی ایک شق کو وضاحت کے ساتھ معین کریں۔

### ثمن میں زیادتی جائز ہے، منافع کا مطالبہ جائز نہیں

یہاں یہ بات سمجھ لینی چاہئے کہ لوہر اس بیع کے جواز کے بارے میں جو کچھ بیان کیا گیا وہ اس وقت ہے جب نفس ثمن میں زیادتی کر دی جائے، لیکن اگر یہ بیع اس طرح کی جائے جس طرح بعض لوگ کرتے ہیں کہ نقد بیچنے کی بنیاد پر اس چیز کی ایک قیمت مقرر کر لیتے ہیں اور پھر اس قیمت کی ادائیگی میں تاخیر کی بنیاد پر اس کی اصل قیمت پر اضافہ کرتے ہیں، یہ صورت سود میں داخل ہے۔ مثلاً بیع یہ کہے میں فلاں چیز تم کو آٹھ روپے میں نقد فروخت کرتا ہوں، لیکن اگر تم نے ایک ماہ تک قیمت ادا نہ کی تو تمہیں دو روپے مزید ادا

کرنے ہوں گے۔ اب اس دور روپے کو ”منافع“ کا نام دیا جائے یا کچھ اور، لیکن اس کے سود ہونے میں کسی شک کی گنجائش نہیں۔ اس لئے کہ اس چیز کی اصل قیمت آٹھ روپے مقرر کر دی۔ اور یہ آٹھ روپے بیچ کے نتیجے میں مشتری کے ذمہ دین ہو گئے۔ اب اس آٹھ روپے سے زیادہ مطالبہ کرنا یقیناً سود ہی ہے۔

دونوں صورتوں میں حلی فرق یہ ہے کہ پہلی صورت اس لئے جائز ہے کہ اس میں فریقین کے درمیان جن مختلف قیمتوں پر بیلا تو ہو رہا تھا، ان میں سے ایک قیمت یعنی طور پر فریقین کے اتفاق سے طے ہو جاتی ہے۔ اور بیچ مکمل ہونے کے بعد اس قیمت میں اضافہ یا کمی کا کوئی راستہ نہیں ہوتا، اور مشتری کی طرف سے قیمت کی ادائیگی میں تقدیم و تاخیر سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا، مثلاً اگر مشتری نے ۱۰ چیز دس روپے میں اس شرط پر خریدی کہ ایک ماہ بعد قیمت ادا کرے گا، لیکن کسی وجہ سے ۱۱ ایک ماہ کے بجائے دو ماہ میں قیمت ادا کرے، تب بھی وہ دس روپے ہی ادا کرے گا، اب مدت کی زیادتی کی بنیاد پر قیمت میں زیادتی نہیں ہوگی۔ اور دوسری صورت اس لئے ناجائز ہے کہ اس میں قیمت تو آٹھ روپے متعین ہو گئی، اور پھر ادائیگی میں تاخیر کی بنیاد پر اس میں نفع کا اضافہ کیا گیا، اور اس کے بعد پھر ادائیگی میں جتنی تاخیر ہوتی جلتے گی، نفع میں حید اضافہ ہوتا جائے گا، مثلاً اس چیز کی اصل قیمت آٹھ روپے متعین ہو گئی، اور پھر ادائیگی میں ایک ماہ کی تاخیر کی بنیاد پر دو روپے نفع کا اضافہ ہو جائے گا، اور اگر مشتری نے دو ماہ بعد قیمت ادا کی تو اب چار روپے کا اضافہ ہو جائے گا اور تین ماہ کی تاخیر پر پھر دو روپے کا اضافہ ہو جائے گا۔ اس طرح ہر تاخیر پر قیمت میں اضافہ ہونا چاہا جائے گا۔ لہذا بیچ کی پہلی صورت شرعاً جائز اور حلال ہے۔ اور دوسری صورت ربا میں داخل ہے۔ اور شرعاً ناجائز ہے۔

### دین کی توثیق اور اس کی قسمیں

چونکہ بیچ موبل میں بیچ کے مکمل ہوتے ہی ثمن مشتری کے ذمہ دین ہو جاتا ہے۔ اس لئے بیع کو مشتری سے اس دین پر کسی توثیق کا مطالبہ کرنا، یا مقرر وقت پر دین ادا کرنے پر کسی گارنٹی کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔

## رہن کا مطالبہ کرنا

دین کی ادائیگی پر گھڑائی کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک رہن رکھنا، دوسرے یہ کہ تیسرے شخص کا مفاد رہتا۔ پہلی صورت میں مشتری اپنی کوئی مملوک چیز بائع کے پاس بطور رہن رکھوائے، اور بائع گھڑائی کے طور پر اس چیز کو اپنے پاس رکھ لے، لیکن اس شخص مرحوم سے مستفیع ہونا اس کے لئے کسی صورت میں جائز نہیں، اس لئے کہ اس شخص مرحوم سے مستفیع ہونا بھی رہا کی ایک صورت ہے، البتہ وہ چیز بائع کے پاس اس لئے رکھی رہے گی تاکہ مشتری اس رہن کے وجہ کی وجہ سے وقت مقررہ پر دین ادا کرنے کا اہتمام کرے، ہاں اگر مشتری وقت مقررہ پر دین ادا کرنے سے قاصر ہو جائے تو پھر بائع اس چیز کو بیع کر پنا دین وصول کر لے۔ لیکن عقد کے وقت جو قیمت مقرر ہوئی تھی، اس سے زیادہ وصول کرنا اس کے لئے جائز نہیں۔ لہذا اگر اس شخص مرحوم کے بیچنے سے اپنی رقم وصول ہوئی ہو کہ بائع پنا دین وصول کرنے کے بعد بھی کچھ رقم بیع جائے، تو وہ بھی ہوئی رقم مشتری کو واپس لوٹانا ضروری ہے۔ اور جس طرح مشتری کے لئے اپنی مملوک اشیاء کو رہن رکھوانا جائز ہے۔ اسی طرح ان اشیاء کی صرف دستگیرت اور کفالت کو رہن رکھوانا بھی جائز ہے۔

## ادائیگی کی گھڑائی کے حصول کے لئے بائع کا میح کو مجبوس کرنا

بیع کل لوگوں کے درمیان معاملات کی دو صورتیں اور خریدنے والے ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ بیع موجد (ادھار بیع) میں بائع میح کو اپنے پاس اس وقت تک مجبوس رکھتا ہے جب تک مشتری اس چیز کی قیمت ادا نہ کر دے، یا جب تک مشتری اس کی کچھ قسطیں ادا نہ کر دے۔

بیع موجد میں بائع کے لئے میح کو مجبوس کرنے کی مذکورہ بلا صورت دو طریقوں سے ممکن ہے:

ایک یہ کہ غنم کی وصولی کے لئے میح کو روک لیا جائے  
دوسرے یہ کہ بطور رہن کے میح کو روک لیا جائے



دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں جب ثمن کی وصولی کے لئے بیع کو مجبوس کیا جائے گا۔ اس وقت بیع مضمون بالشئ ہوگی، مضمون بالقبضہ نہیں ہوگی، لہذا اگر حالت میں وہ بیع ہلاک ہو گئی تو اس صورت میں بیع صحیح ہو جائے گی اور بازاری قیمت کا ضامن اس پر نہیں آئے گا۔

دوسری یعنی رہن کی صورت میں اگر وہ بیع بائع کے پاس تعدی کے بغیر ہلاک ہو جائے تو بیع صحیح نہیں ہوگی، بلکہ وہ مشتری کے بل سے ہلاک ہوگی اور مشتری کے ذمہ سے ثمن ساقط نہ ہوگا، اور اگر بائع کی تعدی کی وجہ سے ہلاک ہوگی ہو تو مرقن (بائع) اس چیز کی بازاری قیمت کا ضامن ہوگا۔ ثمن کا ضامن نہ ہوگا۔

جہاں تک پہلی صورت کا تعلق ہے۔ یعنی ثمن کی وصولی کے لئے بیع کو رد کرنا۔ بیع بالتفصیل میں یہ صورت جائز نہیں ہے، اس لئے کہ بیع بالتفصیل صحیح ہو جاتا ہے۔ اور بائع کو ثمن کے استیفاء کے لئے جس بیع کا حق صرف نقد بیع میں حاصل ہوتا ہے۔ اور نقد بیع میں یہ حق بائع کو نہیں ملتا، چنانچہ فقوی ہندیہ میں ہے کہ:

قال اصحابنا رحمہم اللہ تعالیٰ للبائع حق جس المبیع لا استیفاء لئن اذا کان حالا، کذا ان المحيط، وان کان موبلا، فلیس للبائع ان یجس المبیع قبل حلول الاجل ولا بعده، کذا فی المسموط۔

(فقوی ہندیہ، ۱۵: ۳، باب نمبر ۳، کتاب البیوع)

مگر اسے اصحاب رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ نقد بیع میں ثمن کی وصولی کے لئے بائع کو جس بیع کا حق حاصل ہے، لیکن بیع موبل میں بائع کو جس بیع کا حق حاصل نہیں، نہ اراٹگی کے وقت سے پہلے، اور نہ اراٹگی کے وقت کے بعد۔

مسموط للمرخسی۔

جہاں تک دوسری صورت کا تعلق ہے، وہ یہ ہے کہ مشتری کے ذمہ اس بیع کا بر ثمن واجب ہو چکا ہے اس کے حوض میں بائع وہی بیع بطور رہن کے اپنے قبضے میں رکھے۔ یہ صورت دو طریقوں سے ممکن ہے۔

اول یہ کہ مشتری اس بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی بائع کے پاس بطور رہن

چھوڑ دے۔ یہ صورت تو جائز نہیں۔ اس لئے کہ یہ وہی صورت بن جاتی ہے کہ بائع  
حاصل ثمن کے لئے بیع کو اپنے پاس روک لے۔ اور حاصل ثمن کے لئے جس بیع بیع  
موجہل میں جائز نہیں۔ جیسا کہ لوہر ذکر کیا گیا۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مشتری اس بیع کو پہلے اپنے قبضے میں لے۔ اور پھر بطور  
رہن کے وہی بیع بائع کے پاس واپس رکھ دے، یہ صورت اکثر فقہاء کے نزدیک جائز  
ہے۔ چنانچہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ المباح الصغیر میں فرماتے ہیں کہ:

ومن اشترى ثوبا بدراهم، فقال البائع: اسك

هذا الثوب، حتى اعطيك الثمن، فالثوب رهن

اگر کسی شخص نے چند درہم کا کوئی کپڑا خریدا، اور پھر مشتری نے بائع سے کہا کہ اس کپڑے  
کو اپنے پاس ہی رکھو، جب تک میں تمہیں اس کی قیمت لوانہ کروں۔ اس صورت میں یہ  
کپڑا بائع کے پاس رہن سمجھائے گا۔

اسی عہدت کو صاحب ہدایہ نے بھی نقل کیا ہے، اور پھر صاحب کفایہ اس کی  
شرح میں فرماتے ہیں کہ:

”لان الثوب لما اشتراه وقبضه كان هو و سائر

الاعیان المملوكة سواء في صفة الرهن

اس کے کہ جب مشتری نے کپڑا خریدا کہ اس پر قبضہ بھی کر لیا تو پھر اس کپڑے کو بطور رہن  
رکھنا جائز ہے، جیسے دوسری مملوک اشیاء کا رہن جائز ہوتا ہے۔

(الكفاية شرح الهداية، روح البیان، ج ۹ ص ۹۹)

اور پھر علامہ حصکفی رحمۃ اللہ علیہ درمک میں اور وضاحت کے ساتھ اس مسئلہ کو  
میان فرماتے ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں کہ:

ولو كان ذاك الشئ الذي قال له المشتري:

اسكه هو المبيع الذي اشتراه بعينه، لو بعد

قبضه، لانه حينئذ يفسح ان يكون رهنا بعينه،

ولو قبضه لا يكون رهنا، لانه محبوس بالثمن -

ووجہ جس کے بعد میں مشتری نے بائع سے یہ کہا کہ: تم اس کو اپنے پاس روک لو، اگر وہ

چیز بیع ہی تھی، جس کو اس نے بائع سے خرید لیا تھا، اس صورت یہ دیکھا جائے گا کہ اگر مشتری نے اس چیز پر قبضہ کر لیا تھا۔ تب تو وہ چیز ثمن کے مقابلے میں رہن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اور اگر مشتری نے اس پر قبضہ نہیں کیا تھا۔ بلکہ قبضہ کرنے سے پہلے ہی مشتری نے بائع کے پاس بیع بطور رہن کے رکھوا دی تو اس صورت میں یہ بیع رہن نہیں بنے گی۔ اس لئے کہ اب وہ بیع حوصلی ثمن کے لئے مجبوس ہے۔

اس عبارت کے تحت علامہ ابن عابدین، رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

قوله: "لأنه حينئذ يصبغ الخ" أي نعمن  
 بلکہ فیہ، حتی لو هلك يهلك على المشتري ولا  
 يفسخ العقد، قوله: "لأنه محبوس بالثمن" أي  
 وضمانه بخلاف ضمان الرهن، فلا يكون مفسوماً  
 بضمانين مختلفين، لاستحالة اجتماعهما، حتى  
 لو قال: امسك البعير حتى اعطيك الثمن قبل  
 القبض فهلك البعير البيع - زيلعي

(رد المحتار مع قدر القد، کتاب الرهن، ج ۱ ص ۹۷)

قوله: "لأنه حينئذ يصبغ الخ" اس لئے کہ اس میں مشتری کی ملکیت متعین ہو چکی تھی، ایسی وجہ ہے کہ اگر اس کے بعد وہ چیز ہلاک بھی ہو جائے تو مشتری کی طرف سے ہلاک ہو گئی، اور ہلاکت کی بنیاد پر بیع صحیح نہیں ہوگی۔

قوله: "لأنه محبوس بالثمن" اس لئے کہ محبوس بالثمن کا ضمان رہن کے ضامن سے مختلف ہے۔ اور ایک ہی چیز دو مختلف ضمانتوں کی طرف سے مضمون نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ دو مختلف ضمانتوں کا ایک چیز میں جمع ہونا عمل ہے۔ حتیٰ کہ اگر مشتری بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی بائع سے یہ کہہ دے کہ: جب تمہ میں تم کو ثمن ادا کر دوں اس وقت تک بیع صحیح اپنے پاس رکھنا، اس صورت میں اگر بیع بائع کے پاس ہلاک ہو جائے تو بیع صحیح ہو جائے گی۔

بہر حال مندرجہ بالا مبادیات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس قسم کے رہن کے ہوا میں بعد کے فقہاء کرام کا کوئی اختلاف نہیں ہے بشرطیکہ حطب عقد میں یہ رہن مشروط نہ ہو۔

لیکن اگر حلیہ عقدی میں یہ رہن شرط ہو تو پھر اس صورت کے جواز میں علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ نے اختلاف نقل کیا ہے۔ لیکن ان کے نزدیک صحیح اور قہر احتمال مسلک جوازی کا ہے۔ چنانچہ الحنفی میں فرماتے ہیں کہ:-

وَإِذَا تَبَايَعَا بِشَرْطٍ أَنْ يَكُونَ الْمَبِيعُ رَهْنًا عَلَى ثَمَنٍ لَمْ يَصِحَّ، قَالَه ابْنُ حَامِدٍ رَحِمَهُ اللَّهُ وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ لِأَنَّ الْمَبِيعَ حِينَ تَشْرُطَ رَهْنًا لَمْ يَكُنْ مِلْكًا لَهُ وَسَوَاءٌ شَرَطَ أَنَّهُ يَقْبُضَهُ ثُمَّ يَرْهِنُهُ أَوْ شَرَطَ رَهْنًا قَبْلَ قَبْضِهِ ..... وَظَاهِرُ الرِّوَايَةِ صَحَّةُ رَهْنِهِ ..... فَالْأَمْرُ أَنْ لَمْ بِشَرْطٍ ذَلِكَ فِي الْمَبِيعِ لَكِنْ رَهْنًا عِنْدَهُ بَعْدَ الْمَبِيعِ فَإِنْ كَانَ بَعْدَ لَزُومِ الْمَبِيعِ فَلَاؤُلَمِي صَحَّتْ، لِأَنَّهُ يَصَحُّ رَهْنُهُ عِنْدَ غَيْرِهِ، فَصَحَّ عِنْدَهُ كَغَيْرِهِ، وَلِأَنَّهُ يَصَحُّ رَهْنُهُ عَلَى غَيْرِ ثَمَنٍ فَصَحَّ رَهْنُهُ عَلَى ثَمَنٍ، وَإِنْ كَانَ قَبْلَ لَزُومِ الْمَبِيعِ أُنْجِسَ عَلَى جَوَازِ التَّنَصُّفِ فِي الْمَبِيعِ، فَفِي كُلِّ مَوْضِعٍ جَازُ التَّنَصُّفِ فِيهِ جَازٌ رَهْنُهُ، وَمَا لَا فَلَاحَ، لِأَنَّهُ نَوْعٌ تَنْصَرَفُ، فَانْتَبِهَ بَعْدُ

(الحنفی لکھن قدامہ، ج ۳ ص ۴۲، کتاب الرهن)

اگر بائع اور مشتری اس شرط پر بیع کا معاملہ کریں کہ بیع بائع کے پاس ہی رہن کے مقابلے میں بطور رہن کے رکھی جائے گی تو یہ بیع صحیح نہیں، علامہ ابن حلد رحمۃ اللہ علیہ نے ایسا ہی فرمایا ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے، اس لئے کہ جب بیع کو بائع کے پاس بطور رہن رکھنے کی شرط لگائی گئی اس وقت وہ بیع مشتری کی ملکیت میں نہیں تھی، چاہے یہ شرط ہو کہ مشتری اس بیع پر قبضہ کرنے کے بعد رہن کے طور پر رکھوائے گا۔ یا قبضہ سے پہلے رکھ کر رکھوائے گی شرط ہو..... مگر ظاہر الروایۃ کے مطابق یہ دھن درست ہے..... لیکن اگر بیع کے بعد رہن کی شرط نہیں لگائی، مگر بیع مکمل ہونے کے بعد اسی بائع کے پاس بیع کو رکھوایا۔ تو اس صورت میں اگر بیع لازم ہونے کے بعد وہ بیع بطور رہن

رکھوائی ہے تو یہ صورت بطریق اولیٰ درست ہے۔ اس لئے (کہ فردم بیع کے بعد) جب مشتری یہ بیع غیر بائع کے پاس رہن رکھوا سکتا ہے تو پھر بائع کے پاس رکھوانا بھی جائز ہے۔ اور جب غیر ضمن کی بدلہ میں اس بیع کو رہن رکھوا سکتا ہے تو ضمن کے بدلہ میں بھی رہن رکھوانا صحیح ہے۔ اور اگر فردم بیع سے پہلے مشتری نے وہ بیع رہن رکھوائی ہے تو اس صورت میں یہ مسئلہ اس امر پر متغیہ ہو گا کہ مشتری کے لئے بیع میں تصرف جائز ہو گیا تھا یا نہیں؟ لہذا بیع کی جس صورت میں مشتری کو بیع کے اندر تصرف کرنا جائز ہو گا، اس صورت میں اس بیع کو رہن رکھوانا بھی جائز ہے اور جہاں بیع میں تصرف جائز نہیں، وہاں رہن رکھوانا بھی جائز نہیں، کیونکہ رہن رکھوانا اور حقیقت ایک قسم کا تصرف ہے، تو یہ رہن حکم میں بیع کے مشابہ ہو گا۔

### الرهن السائل (Floating Mortgage)

اسلامی مملک کے تحت سے قوانین میں رہن کی ایک اور صورت بھی ملتی ہے جس میں مرخص شئی مرہون پر قبضہ نہیں کرتا، بلکہ وہ چیز راہن کے پاس ہی رہتی ہے۔ لیکن راہن مدیون جب ادا دین سے تھک رہے تو پھر مرہون دائن راہن سے مطالبہ کر سکتا ہے۔ کہ وہ شئی مرہون کو بیچ کر دین ادا کرے، اس قسم کے رہن کو کبھی "الرهن السائل" (Simple Mortgage) سادہ رہن کہا جاتا ہے۔ اور کبھی "القائمة السائلة" (Floating Charge) کہا جاتا ہے، مثل کے طور پر مدیون اپنی گاڑی دائن کے پاس بطور رہن رکھوائے، لیکن گاڑی بدستور مدیون راہن کے قبضے میں رہے، اور وہ اس کو اپنی ضروریات میں استعمال بھی کرتا رہے۔ لیکن جب تک وہ راہن مرخص دائن کا دین ادا نہیں کرتے گا اس وقت تک وہ اس گاڑی کو آگے فروخت نہیں کر سکتا، اور اگر وہ راہن مرخص کا دین ادا کرنے سے تھک ہو جائے تو پھر مرخص کو اس چیز کے بیچنے کا حق بھی حاصل ہو جائے گا۔ اور اس بیچنے کے حق کو "القائمة السائلة" (Floating Charge) کہا جاتا ہے۔ اب سوچئے یہ ہے کہ کیا دین پر قہد بقی اور احمد کے حصول کے لئے اس قسم کا رہن رکھنا جائز ہے یا نہیں؟

فقہی نقطہ سے اس کے جواز میں یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ اکثر و بیشتر قسماؤں نے رہن کے صحیح اور چارہ راولے کے لئے یہ شرط لکھی ہے کہ مرہن اس جیسی مرہون پر قبضہ کرے اور اس شرط کی ذیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے:

”فَرِهْنٌ مَّقْبُوضَةٌ“  
(سورۃ البقرۃ: ۲۴۸)

جبکہ رہن کی مذکورہ صورت میں مرہن جیسی مرہون پر قبضہ نہیں کرتا۔ اس لئے یہ رہن درست نہ ہونا چاہئے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ فقہاء نے اگرچہ جیسی مرہون پر مرہن کے قبضہ کی شرط لکھی ہے، لیکن اس کے ساتھ اس کی بھی اجازت دی ہے کہ مرہن اس چیز کو بطور عدیت کے اس سے واپس ملے سکتا ہے۔ اور اس سے مستفیع ہو سکتا ہے، اور اس عدیت کی وجہ سے یہ مرہن فاسد نہ ہو گا۔ بلکہ مرہن کو بھی یہ حق حاصل رہے گا کہ جب چاہے جیسی مرہون واپس مرہن سے طلب کر لے، اور اگر وہ چیز وہن کے قبضہ میں ہلاک ہو گئی تو اسی کی چیز ہلاک ہو جائے گی، اور مرہن کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ وہ دین کی ادائیگی کی مدت گزرنے کے بعد اس چیز کو بیچ کر لپنا دین وصول کر لے۔ اور اگر رہن مفلس ہو جائے یا اس کا انتقال ہو جائے تو بھی جیسی مرہون میں دین کی حد تک مرہن کا حق ہو گا، دوسرے مدیون اس چیز میں شریک نہیں ہوں گے۔ چنانچہ صاحب بدایہ تحریر فرماتے ہیں کہ:

”وَإِذَا أَمَّارُ الْمَرْتَهْنِ الرَّهْنُ الرَّاهِنُ لِيُخْدَمَهُ أَوْ لِيُعْمَلَ لَهُ عَمَلًا، فَبِضْءِهِ خَرَجَ مِنْ ضَمَانِ الْمَرْتَهْنِ، لِمَتَاغَاةِ بَيْنِ يَدِ الْعَارِيَةِ وَيَدِ الرَّهْنِ، فَإِنْ هَلَكَ فِي يَدِ الرَّاهِنِ، هَلَكَ بِغَيْرِ شَيْءٍ، لِفَوَاتِ الْقَبْضِ الْمَضْمُونِ، وَلِلْمَرْتَهْنِ أَنْ يَسْتَرْجِعَهُ أَوْ يَدَّ، لِأَنَّ عَقْدَ الرَّهْنِ بَاقٍ، لَا فِي حُكْمِ الضَّمَانِ وَ الْعَالِ، لِأَنَّهُ لَا تَرَى أَنَّهُ لَوْ هَلَكَ الرَّاهِنُ قَبْلَ أَنْ يَرُدَّ عَلَى الْمَرْتَهْنِ، لَكُنَّ

المرتھن احق به من سائر الضماناء، وهذا لان  
يد العارية ليست بلائمة، و الضمان ليس من  
لوازم الرهن على كل حال"  
اگر مر قحن وہ چیز خدمت اور استعمال کے لئے واپس راہن کر  
عدالت پر دے دے، اور راہن اس پر قبضہ بھی کر لے تو وہ چیز  
مر قحن کے ضمان سے نکل جائے گی، اس لئے کہ یہ رهن اور یہ  
عدایۃ، ان دونوں میں مماثلت ہے، اب اگر راہن کے پاس وہ چیز  
ہلاک ہو گئی تو بغیر کسی ضمان کے ہلاک ہوگی۔ اس لئے کہ اس چیز پر  
راہن کا قبضہ، مضمون قبضہ نہیں ہے۔ اور مر قحن کے لئے اس چیز  
کو دوبارہ اپنے قبضے میں لینا بھی جائز ہے، اس لئے کہ معللہ رهن  
ابھی باقی ہے۔ البتہ فی الحال وہ رهن مضمون نہیں ہے۔ یہی وجہ  
ہے کہ دوبارہ اس چیز کے مر قحن کے قبضہ میں آنے سے پہلے اگر  
راہن کا انتقال ہو جائے تو مر قحن دوسرے غراء کے مقابلے میں  
اس چیز کا زیادہ حق وار ہو گا۔ اور ضمان بر محل میں رهن کے لوازم  
میں سے نہیں ہے۔"

(هدایہ مع فتح القدیر، ۱۱۶: ۹۰-۱۱۷ وود الصنادید، ۵۱۰)

لیکن مندرجہ بالا صورت اس وقت ہے جب مقدار میں ایک مرتبہ مر قحن کے قبضہ  
کے بعد کھل ہو چکا ہو، اور پھر مر قحن نے راہن کو وہ چیز عدالت پر دے دی ہو، لیکن اگر  
مر قحن نے اس چیز پر دوسرے سے قبضہ ہی نہیں کیا تھا۔ کیا اس صورت پر عدالت کا حکم  
درست ہو گا یا نہیں؟ فقہاء کی عدالت سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس پر عدالت کا حکم لگانا  
درست نہیں، اس لئے کہ رهن کی صحت کے لئے قبضہ شرط ہے۔ اور یہاں قبضہ نہیں  
پایا گیا۔ لیکن میں سوچو وہ دور کے فقہاء کی خدمت میں غور و تامل کے لئے چند کھل غور  
امور پیش کرتا ہوں:

(۱) — "رهن سائل" میں اگرچہ مر قحن شیشی سرہون پر قبضہ تو نہیں کرے۔ لیکن  
عام حالات میں وہ اس چیز کی ملکیتی دستورات پر قبضہ کر لیتا ہے۔ اس لئے اس بات

کا احتمال ہے کہ صرف ان استاذیات پر قبضہ کرنے سے رخصت نام ہو جائے گا۔ اور پھر وہ چیز بطور عاریت کے راجمن کے قبضہ میں رہے گی۔

(۲)۔۔۔ جیسا کہ فقہاء نے ذکر فرمایا ہے کہ رخصت پر رخصت کے قبضہ کو شرط قرار دینے کی عادت یہ ہے کہ رخصت ضرورت کے وقت اس چیز کو بیچ کر اپنا دین وصول کر لے، اور مذکورہ "راحمین سائل" میں تناؤ انگریزوں کے ذمہ اور شرائط کی بنیاد پر رخصت کو یہ سہولت حاصل ہے کہ وہ ضرورت کے وقت اس کو بیچ کر اپنا دین وصول کر لے۔ لہذا یہ بات محتمل ہے کہ رخصت کی مذکورہ صورت میں کسی قبضہ شرط قرار نہ دیا جائے، اس لئے کہ ان شرائط کی بنیاد پر قبضہ کا جو تصور ہے، وہ حاصل ہے۔

(۳)۔۔۔ رخصت کا مقصد دین کی توثیق ہے، اور اس مقصد کے حصول کے لئے شریعت نے اس کی اجازت دی ہے کہ راجمن دین کی تک کو اپنے قبضہ میں لے لے، اور اس کو اس کے اندر تصرف کرنے سے روک دے۔ جب تک کہ دین وصول نہ جائے۔ لیکن اگر راجمن خود اپنے مقصد کے حصول کے لئے اس سے کم پر راضی ہو جائے، اس طرح کہ میں مرحوم راجمن کے قبضہ میں رہنے دے۔ اور رخصت کو صرف اس منسی مرہون کے ذریعہ اپنا دین وصول کرنے کا حق باقی رہ جائے تو بظاہر شرعاً اس میں کوئی رکاوٹ نظر نہیں آتی۔

(۴)۔۔۔ "راحمین سائل" میں فریقین (راجمن اور رخصت) کو مصلحت اور فائدہ حاصل ہے۔ راجمن کو جو مصلحت اور فائدہ حاصل ہے وہ تو ظاہر ہے کہ اس کو اپنی چیز کے انتقال سے محروم نہیں ہونا پڑے گا۔ اور رخصت کو یہ مصلحت اور فائدہ ہے کہ کسی مہمان کے محروم کے بغیر اس کے پاس اپنا دین وصول کرنے کا حق محفوظ ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ رخصت کی مذکورہ صورت میں اگر راجمن مفلس ہو جائے تو دوسرے غریب کو ضرر نہ ہو نقصان پہنچے گا۔ اس لئے کہ رخصت دوسرے غریب کے مقابلے میں اس چیز کا زیادہ حق دار ہوگا۔ لیکن دوسرے غریب کو پہنچنے والا یہ ضرر نہ تو اس وقت شرعاً معتبر ہے جب رخصت پر رخصت کا قبضہ ہو، اور نہ اس وقت معتبر ہے جب رخصت نے رخصت پر قبضہ کرنے کے بعد راجمن کو بطور عاریت دیدیا ہو۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ مجرہ اس ضرر سے رخصت فائدہ نہیں ہوتا۔



(۵)۔ موجودہ دور کی عالمی تبدلات میں جبکہ پانچ ایک شہر میں مقیم ہو، اور مشتری دوسرے شہر میں، اس وقت شہری مرحوم پر قبضہ کرنا مستعذر ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ سنہی مرحوم کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے میں بڑے اخراجات ہوتے ہیں، ایسی صورت میں دین کی توثیق کی "رحمن سائل" کے علاوہ کوئی دوسری صورت میں نظر نہیں آتی۔

بہر حال! مندرجہ بالا پانچ ملاحظات کی بنیاد پر میری رائے کا رجحان "رحمن سائل" کے جواز کی طرف ہوتا ہے، لیکن قطعی فیصلہ کے لئے علماء حضرات ان پر غور فرمائیں۔ واللہ بسماعہ اعظم۔

### تیسرے شخص کی طرف سے ضمانت اور گھڑنی

مصول قرض پر ضمانت کا ایک طریقہ یہ ہے کہ کوئی تیسرا شخص اداء دین کی ضمانت لے لے، اور یہ ذمہ داری قبول کرے کہ مدیون اصل اگر دین ادا کرنے سے قاصر ہو تو میں دین ادا کروں گا۔ اس قسم کی ضمانت کو "کفالتہ" کہا جاتا ہے کتب فقہاء میں اس کے مفصل احکام مذکور ہیں۔ جنہیں یہاں بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ لیکن کفالت کا ایک مسئلہ ہم یہاں بیان کریں گے۔ وہ یہ کہ آیا ضمانت اور گھڑنی پر کسی اجرت اور حق محنت کا مطالبہ کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ اس لئے کہ موجودہ دور میں بینک اس وقت تک دین کی ادائیگی کی گھڑنی نہیں دیتا، جب تک (مستفول لہ) وہ شخص جس کی طرف سے بینک گھڑنی دے رہا ہے، بینک کو متعین اجرت ادا نہ کرے، اور یہ اجرت کبھی دین کی مقدار کے لحاظ سے متعین کی جاتی ہے۔ مثلاً تین فیصد یا چار فیصد طور کبھی کسی اور طرح سے متعین کی جاتی ہے۔

اسلامی فقہ میں یہ بات معروف ہے کہ قرض کی طرح گھڑنی بھی ایک عقد جمع ہے، اور اس پر کسی طرح کی اجرت کا مطالبہ کرنا جائز نہیں۔ لیکن دور حاضر کے بعض حضرات نے اجرت لینے کے جواز پر اس سے استدلال کیا ہے کہ چونکہ گھڑنی موجودہ دور کی تبدلات کا ایک لازمی جز بن گیا ہے، یہی وجہ ہے اس کام کے لئے مستقل ادارے قائم ہو چکے ہیں، اور ان خدمات کی فراہمی کے لئے وہ ادارے بڑی بڑی رقمیں صرف کر رہے

ہیں، اس لئے اب یہ محض عقد تبرع نہیں رہا، بلکہ یہ ایک تبدل قی مصلحت بن چکا ہے، جس کی ناجیروں کو ضرورت رہتی ہے۔ خاص کر بین الاقوامی تبدل میں اس کی زیادہ ضرورت پڑتی ہے۔ اور اجرت کے بغیر گارنٹی دینے والا کوئی میسر نہیں آتا۔ اس لئے گھڑتی پر اجرت دینا جائز ہے۔

لیکن یہ دلیل درست نہیں۔ اس لئے کہ اگر اس کو درست مان لیا جائے تو پھر قرض پر بھی منافع کا مطالبہ جائز ہونا چاہئے، اس لئے کہ یہ دلیل قرض پر بھی پوری طرح صادق آتی ہے کیونکہ قرض بھی اصلہ محض ایک عقد تبرع ہے۔ لیکن موجودہ دور کی تبدل کی ایک ضرورت بن چکا ہے، اور قرض فراہم کرنے کے لئے مستقل ادارے اور بینک قائم ہیں، اور مطلوبہ مقدار میں تمام قرض دینے والا کوئی شخص نہیں ملے گا۔ ان تمام چیزوں کے باوجود کوئی بھی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ قرض پر منافع لینا جائز ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ عقد تبرع ہونے کے اعتبار سے گارنٹی اور قرض میں کوئی فرق نہیں ہے۔ جس طرح قرض پر منافع لینا جائز نہیں ہے، اسی طرح گارنٹی پر اجرت لینا بھی جائز نہیں ہے، بلکہ گھڑتی پر اجرت کا مطالبہ کرنا قرض پر منافع کے مقابلے میں بطریق اولیٰ جائز نہیں۔ اس لئے کہ کفالت (گھڑتی) میں منقولہ نہ کی طرف سے دین کی ادائیگی کا محض التزام ہوتا ہے۔ اور جب وہ کفیل اس کی طرف سے دین ادا کر دیتا ہے اس وقت اصل کے ذمہ کفیل کا قرض ہو جاتا ہے، گویا کہ کفیل صرف قرض دینے کا اپنے اوپر التزام کر رہا ہے۔ اور جب قرض دینے پر کسی منافع کا مطالبہ جائز نہیں ہے تو پھر صرف قرض دینے کے التزام پر منافع یا اجرت کا مطالبہ بطریق اولیٰ جائز نہیں ہونا چاہئے۔

اس کی مثال یوں سمجھیں کہ ذید نے عمرو سے سو ڈالر قرض طلب کئے۔ اب عمرو نے ذید سے ضمانت کا مطالبہ کیا کہ کوئی ضمانت لاؤ، اب غلط ذید سے کہتا ہے کہ میں تمہارا قرض دہی ادا کرتا ہوں۔ بشرطیکہ بعد میں تم مجھے ایک سو دس ڈالر ادا کرو گے۔ اور یہ دس ڈالر زائد اس خدمت کے عوض میں ہیں جو میں نے تمہاری طرف سے دین ادا کر کے کی ہے۔

پھر بکر ذید کے پاس آتا ہے کہ میں عمرو کے لئے تمہاری طرف سے دین کا ضمانت دیتا ہوں، بشرطیکہ تم مجھے دس ڈالر اس ضمانت کی اجرت کے طور پر ادا کرو، اور

جب تم دین لیا کرنے سے عاجز ہو جاؤ گے تو میں تمہاری طرف سے دین لیا کروں گا۔  
اور تمہارے ذمے یہ سواۓ قرض ہو جائے گا۔

اب جو لوگ کفالت پر اجرت لینے کے جواز کے ناکل میں ان کے نزدیک بکرنے جس اجرت کا مطالبہ کیا ہے۔ وہ جائز ہے، اور خلد نے جس اجرت کا مطالبہ کیا ہے وہ ناجائز ہے، جبکہ خلد بافضل اپنا مل بھی لگا رہا ہے۔ دوسری طرف بکر نے اپنا کوئی مل نہیں لگایا۔ وہ تو صرف وقت مقررہ پر ادائیگی کی ذمہ داری لے رہا ہے۔ لہذا جو شخص اپنا مل لگا رہا ہے، اس کے لئے اجرت کا مطالبہ کرنا حرام ہے، تو وہ شخص جو ادائیگی کی صرف ذمہ داری لے رہا ہے۔ اس کے لئے اجرت کا مطالبہ بطریق ٹولی حرام ہے۔

دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ اگر کفیل اصل کی طرف سے اداء دین پر مجبور ہو جائے تو اس صورت میں وہ اصل سے صرف اتنی رقم کا مطالبہ کر سکتا ہے جتنی رقم اس نے ادا کی ہے۔ اس سے زیادہ رقم کا مطالبہ شرعاً سود ہونے کی بنا پر حرام ہے، تو پھر اس کفیل کے لئے کسی مل کا مطالبہ کرنا کیسے جائز ہو سکتا ہے جس نے کوئی ادائیگی نہیں کی۔ بلکہ اس نے صرف ادائیگی کی ذمہ داری لی ہے۔

ہر حل! اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ مہلت پر اجرت لینا کسی حل میں جائز نہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اسلامی بینکوں کو بین الاقوامی تبدلات اور لین دین میں اور کریڈٹ لیٹر (Letter of credit) جاری کرنے میں اس کی ضرورت رہتی ہے، تو پھر اس کی متبادل صورت کیا ہو سکتی ہے؟

جواب یہ ہے کہ بینک کے لئے اپنے عمیل سے دو چیزوں کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔

- (۱) لیٹر آف کریڈٹ (Letter of credit) جاری کرنے کے عمل میں بینک کے جو واقعی اخراجات اور مصروف ہوتے ہیں۔ ان کا مطالبہ کرنا عمیل سے جائز ہے۔
- (۲) امپورٹر اور ایکسپورٹر کے درمیان معاملہ کی تحویل کے سلسلہ میں بینک جو خدمات بھرتا ہے اس پر بحیثیت وکیل، یا بحیثیت دلال، یا درمیانی واسطہ ہونے کی حیثیت سے اپنی خدمات پر اجرت کا مطالبہ کرنا بینک کیلئے جائز ہے، لیکن صرف کفالت اور کارخی پر کسی اجرت کا مطالبہ کرنا بینک کے لئے جائز نہیں۔

## ”مل آف ایکسچینج“ کے ذریعہ دین کی توثیق

بعض اوقات دین کی توثیق اس طریق کی جاتی ہے کہ ایک دستویر لکھی جاتی ہے جس پر یہ تحریر ہوتا ہے کہ وہ (مشتري) بلانچ کی اتنی رقم کا اتنی مدت کے لئے مدیون ہے۔ اور وہ یہ رقم فنانس تاریخ پر بلانچ کو ادا کر دے گا۔ اور پھر اس پر مشتري اپنے دستخط کر دیتا ہے۔ آج کل اس دستویر کو ”مل آف ایکسچینج“ (Bill of Exchange) کہا جاتا ہے اور جس تاریخ پر مشتري دین ادا کرنے کا وعدہ کرتا ہے اس کو - MATURITY DATE کہا جاتا ہے۔ اور شرعاً کسی دستویر کے ذریعہ دین کی توثیق جائز، بلکہ مندوب ہے۔ اس لئے کہ قرآن کریم کا ارشاد ہے۔

لَا يَبْهِيكَ الَّذِينَ أَتَمُّوا إِذَا تَدَايَسْتُمْ بِبَنِي رَالِي  
أَجَلٍ مِّنْسِنِي فَا تَسْتَوْه  
(البقرة: ۲۸۲)

اے ایمان والو! جب معاملہ کرنے لگو تو عدا کا ایک ميعاد متعین نہ کرو اس کو لکھ دیا کرو۔

لیکن مشکل یہ ہے کہ آج کل کے بین دین میں یہ دستویر کھل اقل اقل (Negotiable Instrument) بن چکا ہے۔ اور بلانچ جو اصل دائن اور حامل دستویر ہے، وہ بعض اوقات یہ دستویر تیسرے شخص کو اس پر تحریر شدہ دین کی مقدار سے کم پر بیچ دیتا ہے۔ مگر معین تاریخ سے پہلے اس کو رقم وصول ہو جائے، اس بیع کو مل کی کٹوتی (Discounting of the bill) کہا جاتا ہے، لہذا حامل دستویر جب رقم وصول کرنا چاہتا ہے تو وہ تیسرے شخص کے پاس چلا جاتا ہے۔ اور وہ تیسرا شخص اکثر حالات میں بینک ہوتا ہے، اور وہ مل جا کر وہ دستویر اس کے حوالے کر دیتا ہے۔ اور بینک اس کے اندر کی مینٹ (Endorsment) کے بعد وہ دستویر قبول کر لیتا ہے۔ اور بینک دستویر پر تحریر شدہ رقم میں سے فیصد کے اعتبار سے کٹوتی کر کے باقی رقم حامل کے حوالے کر دیتا ہے۔ (”اندویر مینٹ“ کا مفہوم یہ ہے کہ حامل دستویر اس دستویر کی پشت پر دستخط کرتا ہے، جو اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ دستویر کا حامل تک کے حق میں اس رقم سے دست بردار ہو رہا ہے)

اور مل آف ایکسچینج کی کٹوتی مندرجہ بالا طریقہ پر کرنا شرعاً ناجائز ہے، اس لئے کہ یا

قریب دین کی بیع اس شخص کے ساتھ کی جاتی ہے جس پر دین نہیں۔ جس کو فقہاء کی اصطلاح میں "بیع القدرین من غیر من علیہ الدین" کہا جاتا ہے، یا یہ کرنسی کی بیع کرنسی سے ہو رہی ہے، جس میں کسی زیادتی اور اوجہ دونوں ممنوعت پائی جاتی ہیں۔ اور احادیث و باب میں اس قسم کی بیع کا ناجائز ہونا مخصوص ہے۔

لیکن مندرجہ بالا معاملے کو تھوڑی سی تبدیلی کے ذریعہ درست کیا جاسکتا ہے۔ وہ اس طرح کہ اولاً حامل دستلوں بینک کو مشتری (دستلوں جاری کرنے والا) سے دین وصول کرنے کا وکیل بنادے، اور اس وکالت پر یہ شخص بینک کو کچھ اجرت بھی دیدے، اس کے بعد نئے معاملہ کے ذریعہ یہ شخص (حامل دستلوں) دستلوں پر تحریر شدہ رقم کے بقدر بینک سے قرض لے لے، اور بینک کو اس کا اخیذ دیدے کہ جب مشتری سے اس دستلوں کے عوض رقم وصول ہو جائے تو وہ اس رقم سے اپنا قرض وصول کر لے، اس طرح یہ دو معاملات علیحدہ علیحدہ ہو جائیں گے۔ پہلا معاملہ یہ کہ یہ شخص بینک کو قرض وصول کرنے کے لئے کسی عین اجرت پر اپنا وکیل بنادے، اور دوسرا معاملہ یہ ہے کہ وہ خود بینک سے قرض لے لے۔ اور بینک کو دستلوں کے بدلے وصول ہونی والی رقم سے اپنا قرض وصول کرنے کا اخیذ دے دے۔ لہذا شرعی لحاظ سے یہ دونوں معاملات درست ہو جائیں گے، پہلا معاملہ تو اس لئے درست ہے کہ اس میں اجرت پر وکیل بنانا ہے۔ اور شرعاً اجرت پر وکیل بنانا جائز ہے اور دوسرا معاملہ اس لئے درست ہے کہ اس میں کسی زیادتی کی شرط کے بغیر قرض کا مطالبہ کیا جا رہا ہے اور شرط یہ بھی جائز ہے۔

### تجیل کے مقابلے میں دین کا کچھ حصہ چھوڑ دینا

آج کل بعض تجل "دیون موبذ" (وہ دین جس کی ادائیگی کی تاریخ ابھی نہیں آئی) میں یہ معاملہ کرتے ہیں کہ وہ اپنے دین کے کچھ حصے کو اسی شرط پر چھوڑ دیتے ہیں کہ دیون ہفت دین فی الحال ادا کر دے، مثلاً عمرو پر زید کے ایک ہزار روپیہ دین تھا۔ اب زید عمرو سے کہتا ہے کہ میں سو روپے دین کے چھوڑ دیتا ہوں، بشرطیکہ تم سو روپے فی الحال ادا کر دو۔ فقہ کی اصطلاح میں اس معاملے کو "ضع و تدبیل" (کچھ سہل کر داور جلدی حاصل کر لو) کا نام دیا جاتا ہے۔

اس کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ صحابہ میں سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما، تابعین میں سے حضرت ابراہیم نخعی رضی اللہ عنہ، احناف میں سے امام زفر بن عذیلؒ اور شافعی میں سے شیخ ابو ثورؒ اس کے جواز کے قائل ہیں۔ اور صحابہ میں سے حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور زید بن عکلت رضی اللہ عنہما اور تابعین میں سے امام محمد بن یحییٰؒ اور حضرت حسن البصریؒ، حضرت ابن مسیبؒ، حضرت حکم بن عتیبہؒ اور امام شعبیؒ رحمہم اللہ اس کے عدم جواز کے قائل ہیں، اور ائمہ فرہد کا بھی یہی مسلک ہے۔

(ریختے: موطا امام مالک، ۱: ۶۶۶۔ مصنف عبدالرزاق، ۸: ۱۷۱، ۷۴۲)

اس سلسلے میں دو مرتبہ حدیثیں آپس میں متعارض ہیں، اور سند کے اعتبار سے دونوں ضعیف ہیں۔

پہلی حدیث یہ ہے جو امام بیہقی رضی اللہ عنہ نے اپنی سند سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ:

”لما امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم باخراج بنی  
التفیر من المدینۃ جاءہ ناس منہم فقالوا:  
یا رسول اللہ! انک امرت باخراجہم ولہم  
علی الناس دیون لم تحل، فقال النبی  
صلی اللہ علیہ وسلم: غموا و تعجلوا“

(السنن الکبریٰ للبیہقی، ۶: ۲۸، کتاب البیوع، باب من عجل لہ ادنیٰ من حقہ)

”جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی تغیر کو عینہ طیبہ سے نکل جانے کا حکم فرمایا تو کچھ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے۔ اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ! آپ نے بنی تغیر کو عینہ سے نکلنے کا حکم فرمایا ہے، حالانکہ لوگوں پر ان کے دیون باقی ہیں، جن کی ادائیگی کا وقت ابھی نہیں آیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: کچھ سہل کر دو اور جلدی ادا کر دو اس حدیث سے اس معاملہ کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ اور ایک دوسری حدیث جو

امام تہقی رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے اگلے باب میں حضرت مقداد بن اسود رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہوئے نقل کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ:-

"اسلفت رجلاً مائتہ دینار، ثم خرج سہمی فی بعث بعثہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ فقلت لہ: عجل لی تسعین دیناراً، واحط عشرة دنا تیرہ فقال: نعم، فذكر ذلك لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فقال: اكلت رباً یا مقداد واطعمته۔"

میں نے ایک شخص کو ایک سو دینار بطور قرض دیئے، اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم جو وفد بھیج رہے تھے اس میں میرا نام بھی آگیا، میں نے اس شخص سے کہا کہ اگر تم مجھے نوے دینار خردا دے دو، میں تمہیں دس دینار چھوڑ دیتا ہوں، اس نے منظور کر لیا (اور میں نے اس سے نوے دینار لے لئے) پھر بعد میں کسی وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس کا ذکر ہوا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اسے مقدار! تم نے خود بھی سود کھایا اور دوسروں کو بھی کھلایا۔ (حوالہ بالا)

امام تہقی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تصریح کر دی ہے کہ سود کے اعتبار سے دونوں حدیثیں ضعیف ہیں، اس لئے دونوں میں سے کسی ایک کو حجت اور دلیل کے طور پر پیش نہیں کیا جاسکتا، البتہ فقہاء نے جانب حرمت کو ترجیح دی ہے۔ اس لئے کہ جب دین کی تاخیر کی صورت میں دین میں زیادتی کرنا سود میں داخل ہے، اسی طرح دین کی تعمیل اور جلدی کی صورت میں دین کے اندر کمی بھی اس میں داخل ہے۔

جہاں تک بنی تفسیر کے واقعے کا تعلق ہے، تو وہ حجت نہیں بن سکتا۔ لہذا تو اس لئے کہ اس کی سند ضعیف ہے، چلتا اس لئے کہ اگر سندا اس واقعہ کو درست بھی تسلیم کر لی جائے تو یہ کہنا ممکن ہے کہ بنی تفسیر کی جلا وطنی کا یہ واقعہ سن ۲ھ میں پیش آیا ہو، اس طرح یہ واقعہ سود کی حرمت کا حکم آنے سے پہلے کا ہو جائے گا۔

علامہ شمس علامہ سرخسی رحمت اللہ علیہ نے یہ واقعہ ذکر کر کے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ مسلمان اور حربی کے درمیان سود نہیں ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ:

”ولما اجلی بنی النخسیر قالوا: ان لنا دیونا  
علی الناس، فقال: ضعوا و تعجلوا، و معلوم  
ان مثل هذه المعاملة لا يجوز بین المسکین،  
فان من كان له علی غیره دین اقل اقل فوضع  
عنه بعضه بشرط ان يعجل بعضه، لم یجز -  
کرم ذلک عمر، وزید بن ثابت و ابن عمر  
رضی اللہ عنہم“

(شرح السیر الکبیر للسخسی، ۴: ۱۳۱۲ - ۱۳۱۳، ۲۴۳۸، بھر دو بار یہی مسئلہ صلاح

الدین السنہ کی تحقیق کے۔ نہج ۴: ۳۱۹۳، فقرہ نمبر ۲۹۲۱ ہر ذکر کیا گیا ہے)

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو نضیر کو جلا وطن کر دیا تو وہ  
لوگ حضور کے پاس آئے اور کہا کہ لوگوں پر دہلے دین ہیں، تو  
حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: دین کا کچھ ساقط کر دو  
اور بقیہ دین فوراً لے لو، اور یہ بات سنے کے کہ مسلمان کے  
درمیان آپس میں یہ معاملہ ناجائز ہے۔ اس لئے کہ اگر کسی شخص  
کا دوسرے کے ذمہ دین ہو اور دین کی اولنگی کا وقت آجی نہ آیا ہو  
تو وہ دائن اگر اس شرط پر دین کا کچھ حصہ چھوڑ دے کہ دیون دین  
فوراً ادا کر دے تو یہ معاملہ جائز نہیں اور حضرت عمر، حضرت زید بن  
عبت اور حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہم نے اس معاملہ کو مکروہ  
کہا ہے۔

اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ چونکہ اس وقت مسلمان بن نضیر کے ساتھ حالت  
جنگ میں تھے اور اس وقت ان کے لئے بنی نضیر کے پورے مل پر قبضہ کر لینا بھی جائز  
تھا۔ لہذا اگر مسلمانوں نے ان کے دین کا بعض حصہ کم کر دیا تو یہ بطریق لائق جائز  
ہو گا۔



بنی نصیر کے قصد سے استدلال درست نہ ہونے کی چوتھی وجہ یہ ہے کہ عام طور پر یہود دوسرے لوگوں سے سو پر لین دین کا معاملہ کرتے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دین کے جس جیسے کو ساقط کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ اس سے مراد وہ سود ہے جو اس اہل سے زائد ہو، اس اہل میں کمی کرنے کا حکم نہیں دیا، اس بات کی تائید و تفسیر کی عہدیت سے ہوتی ہے جو انہوں نے اس واقعہ کے بیان میں لکھی ہے، وہ لکھتے ہیں:

”فاجلاہم (ای بنی النصیر) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من المدینہ، و ولی اخرہ جہم محمد بن مسلمہ، فقالوا: ان لنا دیونا عن الناس الى آجال، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: تعجلو او ضموا۔ فكان لا ی رافع سلام بن المحقیق علی اسید بن خضر عمرو و مائتہ دینار انی سنۃ فصالحہ علی اخذ رأس مالہ ثمانین دیناراً و ابطل ما فاضل!“

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ بنو نصیر کو مدینہ سے جلا وطن کر دیا، اور حضرت محمد بن مسلمہ کو اس کا نگران مقرر فرمایا، اس وقت وہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے، اور آکر کہا کہ لوگوں پر ہمارے دین واجب ہیں، جن کی ادائیگی مختلف مدتوں پر ہوتی ہے، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جلدی لے لو اور ساتھ کر دو۔ اور ابی رافع سلام بن المحقیق کے حضرت اسید بن خضیر کے ذمہ ایک سو بیس دینار دین تھے۔ جن کی واپسی سہ ماہی گزر نے پر ہوتی تھی۔ چنانچہ حضرت اسید بن خضیر رضی اللہ عنہ نے اصل اس اہل میں جو اسی دینار تھے اس پر اس سے صلح کر لی اور جو زائد (سود کے) کے چالیس دینار تھے ان کو چھوڑ دیا۔“

(مغازی صوفی، ج ۱ ص ۳۰۰ - علامہ و ہدی لکھتے ہیں کہ قبیلہ بنی قبیح کی جلا وطنی کے وقت بھی بعینہ یہی قسمہ پیش آیا تھا۔ دیکھئے ص ۱۷۱ ج ۱)

یہ روایت اس حدیث سے ملے ہوئے ہے کہ دین کا جو حصہ ساقط کیا گیا تھا، وہ ساقط ہی تھا۔ اصل اس لیل کا حصہ نہیں تھا۔

اس لئے جمہور علماء کے نزدیک "ضح و تعجل" (کچھ ساقط کرو اور فوراً دے دو) کا معاملہ حرام ہے، چنانچہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ حضرت زید بن عثیم اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے آثار ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ:

"قال مالک: والامر المکر وہ الذی لا اختلاف فیہ عندنا ان یکون للرجل علی الرجل الدین الی اجل، فیضع عنه الطالب ویعجله المظلوب ..... قال مالک: وذلك عندنا بمنزلة الذی یؤخر دینه بعد محله عن غریبه ویزید الغریم فی حقہ قال: فهذا الربا بعینه لا شک فیہ" ۱

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ وہ امر مکروہ جس میں اہل دین کے نزدیک کوئی اختلاف نہیں ہے، وہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص کا دوسرے شخص کے ذمہ کسی مدت کا دین واجب ہو، اور وہ دائن (طالب) دین کا کچھ حصہ ساقط کر کے بقیہ دین کا فوری مطالبہ کرے۔ امام مالک فرماتے ہیں کہ یہ صورت اہل دین کے نزدیک اس صورت میں کی طرح ہے کہ کوئی شخص مدین کو اوارہ دین کی تاریخ کے بعد فوراً صلت دے دے اور وہ دین اس صلت کے بدلے دین میں کچھ اضافہ کر دے۔ فرماتے ہیں کہ یہ صحیح رہا ہے، جس میں کسی شک کی گنجائش نہیں۔

(مشوٹا امام محمد، کتاب اللبوع، باب ما جاء فی الربا فی الدین، ج ۱ ص ۳۶۶)

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ موطا امام محمد میں حضرت زید بن عثیم رضی اللہ عنہ کا اثر ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ:

"قال محمد: وبهذا ناخذ۔ من وجب له دین

علی انسان الی اجل، فقال ان یضع عنه  
و یعجل له ما یشیء لم ینبغ ذلك، لا نه یعجل  
قلیلاً بکثیر دینا، فکانه یشیء قلیلاً نقداً  
بکثیر دینا۔ و یقول عمر بن الخطاب و زید بن  
ثابت و عبداللہ بن عمر، و هو قول ابی حنیفہ  
الہم محمدؐ فرماتے ہیں کہ ہم اس سے استدلال کرتے ہیں، اگر ایک  
فصل کا دوسرے فصل کے ذمہ کسی مدت پر دین واجب ہو، اور وہ  
اس سے کہے کے وہ اس کا کچھ دین ساقط کر دے گا، بشرطیکہ وہ  
بقیہ دین فوراً ادا کر دے تو یہ صورت درست نہیں، اس لئے کہ  
اس صورت میں وہ دین کثیر کے بدلے میں دین قلیل کو جلد طلب  
کر رہا ہے، گویا کہ وہ قلیل نقد کو کثیر دین کے عوض فروخت کر رہا  
ہے، کیا قیل حضرت عمر بن خطاب، حضرت زید بن جابر اور  
عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا ہے، اور الہم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ  
علیہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

(موطا امام محمد، ج ۱ ص ۳۳۲، باب الرجل یشیء المتاع او یجرہ نسیئۃ نہ یقول: انقلی  
واضع عنک)

اور علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ ”المغنی“ میں فرماتے ہیں:

”اذا کان علیہ دین سوجل، فقال لقرینہ: شیء  
عنی بمضہ و اعجل لک بقیتہ، لم یجزء کرہہ  
زید بن ثابت و ابن عمر، و المقداد و سعید بن  
المسیب، و سالم و الحسن و حماد و الحکم و  
الشافعی و مالک و الثوری و حشیم و ابن  
علیہ و اسحاق و ابو حنیفہ۔ و قال المقداد  
لرجلین فعلا ذالک: کلا کم قد آذن بحرب  
من اللہ و رسولہ۔ و روی عن ابن عباس انه

لم یریدہ باساً۔ وروی ذلک عن النخعی و ابی  
ثور، لانه آخذ بعض حقه، نازک لبعضہ، فجاز۔  
کمالو کان الدین حالا، وقال الخرقی: لا  
باس ان یعجل المکاتب لسیده، و یضع عنه  
بعض کتابتہ، ولنا انه یبع الحلول فلم  
یجز، کمالو زاده الذی له الدین فقال:  
اعطیک عشرة دراهم و تعجل لی المائة  
النی علیک، فاما المکاتب فان معاملتہ  
مع سیدہ، و هو یبیع بعض مالہ ببعض  
قد غلبت الساعۃ فیہ، ولا نہ سبب  
المعتی، فسومع فیہ، بخلاف غیرہ۔

اگر ایک شخص کا دوسرے پر دین موصول ہو، اس شخص اپنے قرض  
(قرض خزانہ) سے کہے کہ مجھ سے دین کا کچھ حصہ سلفہ کر دو،  
بقیہ دین میں فراوا کر دوں گا، یہ صورت جائز نہیں، حضرت زید  
بن عیث، حضرت ابن عمر، حضرت مقداد، حضرت سعید بن  
المنسب، اور حضرت سالم، حضرت حسن، حضرت حماد،  
حضرت حکم، امام شافعی، امام مالک، امام ثوری اور حضرت حشیم،  
حضرت ابن علیہ، امام اسحاق اور امام ابو حنیفہ رحمہم اللہ تعالیٰ  
نے اس صورت کو پسند نہ فرمایا ہے، اور حضرت مقداد رضی اللہ  
عنه نے ایسے دو شخصوں کو جنہوں نے ایسا معاملہ کیا تھا، خطاب  
کرتے ہوئے فرمایا: تم دونوں نے اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ  
جنگ کا اعلان کیا ہے، اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے  
مروی ہے کہ اس معاملے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور امام نخعی  
امام ابو ثور سے بھی یہی منقول ہے، اس لئے کہ اس صورت میں  
قرض خزانہ اپنے حق کا کچھ حصہ وصول کر رہا ہے، اور کچھ حصہ

مخافہ کر رہا ہے لہذا یہ صورت جائز ہے۔ جیسا کہ میں حال (نقد) میں یہ صورت جو تازہ ہوتی ہے۔ اہم شرعی فرماتے ہیں کہ اگر مکاتب غلام اپنے آقا کو بدل کتابت جلد ادا کر دے اور اسکے بدلے میں آؤ کچھ بدل کتابت مخافہ کر دے تو اس میں کو حرج نہیں۔ ہمارے نزدیک چونکہ مذکورہ صورت میں مدت کی بھی پوری ہے، اسلئے جائز نہیں ہے، جیسے کہ اگر قرض خواہ ذہین میں اضافہ کرتے ہوئے مقروض سے کہے کہ تم میرا سوورتم کا قرض فوراً ادا کر دو، میں تمہیں دس درہم دیتا (ظاہر ہے کہ یہ صورت جائز نہیں) جہاں تک مکاتب غلام کا تعلق ہے، چونکہ اس کا معاملہ اپنے مولیٰ کے ساتھ ہو رہا ہے، اور گویا کہ مولیٰ اپنے ایک مال کو دوسرے مال کے عوض فروخت کر رہا ہے، اسلئے اسکے جواز میں مسامحت سے کام لیا گیا ہے، دوسرے اسلئے کہ یہ صورت اس غلام کی فوری آزادی کا سبب بھی بن رہی ہے، اسلئے بھی اس میں تسامح سے کام لیا گیا ہے، بخلاف مذکورہ صورت کے (اس میں یہ بات نہیں پائی جا رہی ہے)

(مذہبی لاس فوائده، ص ۱۰۸، شرح التکبیر، ۲: ۴۵، ۱۰۵)

چنانچہ مندرجہ بالا مقصود فقہ کی بنیاد پر مدت کے متعلق میں ذہین کے تجھ جسے کے سقوط کی حرمت کو رائج قرار دیا گیا ہے۔

فوری ادا ہونگی والے ذہین میں "نسخ و تمحل" کا اصول نافذ کرنا

لیکن "نسخ و تعجل" کی ممانعت صرف دیون مؤجلہ میں ہے، جہاں تک دیون حادہ کا تعلق ہے، جن کی ادائیگی کے بارے میں عقد کے اندر کسی مدت کو شرط قرار نہیں دیا گیا ہے، بلکہ دیون انکی ادائیگی میں کسی بھی وجہ سے تاخیر کر رہا ہے تو ایسے دیون میں ذہین کے کچھ حصے کو چھوڑنے پر مستعمل کرنے میں کوئی حرج نہیں، بشرطیکہ دیون باقی رہیں فوراً ادا کر دے، علماء حنفیہ نے اسکے جواز کی صراحت کی ہے، چنانچہ چاہیے میں ہے کہ "وَمَنْ لَمْ يَجِدْ عَلَى اخِي الْمَدْرَهْمَ وَهَذَا اِذَا لَمْ يَجِدْ مَتْنَهَا خَمْسَ مِلَّةٍ عَلَى اَنْكَ تَرَى مِنَ الْفَضْلِ، فَهِيَ بَرِيَّةٌ" یعنی ایک شخص کے دوسرے کے ذمے ایک ہزار درہم تھے، اس شخص نے مدیون سے کہا کہ کل تم مجھے پانچ سو درہم ادا کر دو، اور بقیہ درہم بے تم بری ہو، تو اس کے نتیجے میں وہ دیون پانچ سو درہم سے بری ہو جائے گا۔ یہی مذہب غلام، لکھنے کا ہے، چنانچہ المدد الکبریٰ میں ہے کہ :

”قلت: ارايت لو ان لي على رجل الف درهم قد حلت، فقلت: اشهدوا ان اعطاني مائة درهم عند رأس الشهر فالتسع مائة درهم له، و ان لم يعطني فالألف كلها عليه، قال مالك: لا بأس بهذا، وان اعطاء رأس الهلال فهو كما قال، وتوضيح عنه التسع مائة، فان لم يعطه رأس الهلال فالألف كله عليه“

(السنة الكبرى - ج ۱ ص ۲۷، آخر كتاب المصالح)

میں نے من سے کہا: اس مسئلے میں آپ کی کیا رائے ہے کہ اگر ایک شخص کے ذمہ میرے ایک ہزار روپے دیں ہوں، اور اس کی ادائیگی کا وقت آچکا ہو، اور میں اس سے کہوں کہ اگر تم نے مہینہ شروع ہونے پر سو درہم لو کر دے تو سو درہم تمہارے ہیں، اور اگر تم نے لو ا نہیں کئے تو پھر پورے ایک ہزار درہم لو کر دے پڑیں گے؟ اس کے جواب میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اس میں کوئی حرج نہیں، اگر وہ مہینے کے شروع میں سو درہم لو کر دے تو پھر یہی ایسا ہو گا جیسے تم نے کہا، اور سو درہم اس سے ساقط ہو جائیں گے، اور اگر مہینے کے شروع میں اس نے سو درہم لو ا نہیں کئے تو پھر پورے اس کے ذمہ رہے گا۔“

پھر اس کے بعد اسی قسم کا ایک اور مسئلہ ذکر فرمایا کہ:

”قلت: ارايت لو ان لي على رجل مائة دينار ومائة درهم حاله، فصالحته من ذلك على مائة دينار ودرهم، فقد، قال: لا بأس بذلك“

(السنة الكبرى ج ۱ ص ۲۷، آخر كتاب المصالح)

میں نے من سے کہا کہ اس مسئلے میں آپ کی کیا رائے ہے کہ اگر کسی کے ذمہ میرے ایک سو بیس روپے اور ایک سو درہم فی الحال واجب

ہوں، اور میں اس سے سوئے ہوئی اور ایک درہم نقد پر صلح کر لوں تو کیا یہ جائز ہے؟ امام مالک نے فرمایا اس میں کوئی حرج نہیں۔

اور علامہ حطاب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”وما ذكره عن عيسى هو في نوازل من كتاب المديان والتفليس ونصه: وسئل عن الرجل يقول لعريمه وقد حل حقه: ان عجلت لي كذا وكذا من حقي ليقبضه عنك موضوع، ان عجلته لي ففداء الساعة، او الى اجل يسير، فعجل له ففداء، او الى الاجل، الا الدرهم او النصف او اكثر من ذلك: هل تكون الوضیعة لازمة؟ فقال: ما ارى الوضیعة تلزمه، اذا لم يعجل له جميع ذلك - واری الذي له الحق على شرطه، قال عبد بن رشد: هذه مسألة يتحصل فيها اربعة اقوال: احدهما قوله في هذه الرواية، وهو قول اصح في الواضحة ومثله في آخر كتاب الصلح من المدونة ان الوضیعة لا تلزمه، الا ان يعجل له جميع ما شرط الى الاجل الذي سمي، وهو اصح الاقوال -“

نوازل کی کتاب المديان والتفليس میں عیسیٰ سے نقل کرتے ہوئے لکھ کر کیا ہے کہ میں سے یہ مسئلہ پوچھا گیا کہ اگر ایک شخص اپنے ایسے عریم (مدیون) سے کہے جس کے دین کی ادائیگی کا وقت آچکا ہو مگر تم نے میرا حق ادا کر دیا تو بقیہ دین معاف ہے، یا تو تم ابھی نقد ادا کر دو، یا غلام اس وقت تک لو کہ دو، لہذا اگر مدیون فوراً ادا کر دے، یا اس کی مقرر کردہ مدت پر ادا کر دے مگر صرف ایک

درہم یا نصف درہم یا کچھ زیادہ باقی رہ جائے تو کیا اس صورت میں بھی دائن کے لئے اسقاط دین لازم ہوگا جس کا اس نے وعدہ کیا تھا یا نہیں؟ جواب میں فرمایا کہ میری رائے میں اگر دیون نے پوری رقم ادا نہیں کی تو اس صورت میں اسقاط دین دائن پر لازم نہیں ہوگا، اور میری رائے میں اسقاط دین شرط ادا پر موقوف تھا۔ محمد بن رشد فرماتے ہیں کہ اس میں چار اقوال ہیں، اور ایک قول وہی ہے جو اس روایت میں ہے اور یہی اصح اور واضح کا قول ہے اور عدویہ اکبرؒ کی کتاب الفہم کے آخر میں بھی یہی قول مذکور ہے، وہ یہ کہ دائن پر دین کی کمی کرنا اس وقت تک لازم نہیں ہوگا جب تک دیون مقررہ مدت پر پورا دین ادا نہ کر دے، اور یہی سب سے زیادہ صحیح قول ہے۔

درہم و سکلام فی مسائل الدائم لمطالع، ص: ۱۳۱ حکمتی نایح قطعی لعلات، ج: ۱، ص: ۲۸۹  
یہ عبارات اس بارے میں بالکل صریح ہیں کہ علماء حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک دیون حال میں "ضع و تحجل" کا اصول جاری کرنا جائز ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ فقہاء مالکیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء بھی اس مسئلہ میں ان کے ساتھ متفق ہیں، اس لئے کہ دوسرے علماء نے جیسا کہ "ضع و تحجل" کے حرام ہونے کا ذکر کیا ہے، وہاں "دیون موجبہ" کی قید بھی لگائی ہے، جیسا کہ علماء ابن قدامت نے بھی اس مسئلہ کو "دین موجبہ" کے ساتھ متعید کیا ہے (دیون کی عبارات پیچھے گزر چکی ہیں) اور یہ بات بہت اہمیت کے ساتھ ثابت ہے کہ کتب فقہ میں مقبول مخالف بحث ہوتا ہے، لہذا اس سے ظہر ہوا کہ دیون حال میں "ضع و تحجل" جائز ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ لعلات میں سو قح کرنے کے بارے میں حضرت کعب اور حضرت ابن ابی صدر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا واقعہ ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ:

” فقال اهل العلم في التطبيق يمينه و بين هذه الاثار ، ان الاثار في المؤجل ، و هذا في الحال .“



وفی کتاب الرحمة: اتفقوا علی ان من كان له  
دين علی انسان الى اجل، فلا یعمل له ان یضع  
عنه بعض الدين قبل الاجل، لیعجل له الباقي  
..... علی انه لا یاسی اذا حل الاجل ان یأخذ

البعض ویسقط البعض (المسوی علی الصنفی، ۲: ۳۸۲)

اہل علم اس واقعہ کے درمیان فوراً فرق آجھ کے درمیان جو ”ضع  
وتعجل“ کے بدلے میں مروی ہیں، اس طرح تطبیق دیتے ہیں  
کہ ان آجھ اور روایت کا تعلق دین موجد سے ہے، اور یہ واقعہ  
دین حل سے متعلق ہے، اور کتب الرحمة میں ہے کہ اگر ایک  
شخص کا دوسرے پر کسی مدت کے لئے دین واجب ہو تو وہ اس کو  
مدت کے آنے سے پہلے یہ کرنا جائز نہیں کہ دین کا کچھ حصہ  
معاف کر دے، تاکہ بقیہ دین فوراً وصول کر لے..... ہاں!  
اس میں کوئی حرج نہیں کہ جب دین کی ادائیگی کا وقت آجائے اس  
وقت کچھ دین وصول کر لے، اور بقیہ معاف کر دے۔“

دیون موجد اور دیون حلہ میں فرق اس لحاظ سے بالکل واضح ہے کہ دین حل  
میں مدت کی شرط نہیں ہوتی، اور ”تاخیر“ دیون کا حق نہیں ہوتا، لہذا چونکہ اس میں  
”مدت“ متفق ہے۔ اس لئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ دین کا جو حصہ معاف کر دیا ہے،  
”مدت“ کے عوض معاف کیا ہے، لہذا اس میں ربا کے معنی نہیں پائے  
جاتے۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ قرض حسن، حنفیہ، شوافع اور حنبلیہ کے نزدیک  
موجد کر لے سے موجد نہیں ہوتا (یعنی قرض میں مدت ذکر کرنے سے وہ مدت لازم  
نہیں ہوتی)۔ تاکہ کے نزدیک قرض موجد ہو جاتا ہے۔ علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ  
علیہ لکھتے ہیں:

”وان اجل الغرض لم یتاجل، وکان حالا، وکل

دين حل اجله، لم یبصر موجلاً بتاجيله، و بهذا

قال المعارث المکلی و الاوزاعی و ابن المنذر

والشلفی، وقال مالك و الليث: يتا اجل  
الجميع بالناس جيل ..... وقال ابو حنيفة في  
القرض وبدل المتلف كقولنا  
قرض مؤجل کرنے سے مؤجل نہیں ہوتا، بلکہ اوائل کی فوری  
واجب ہے گی، اور ہر وہ دین جس کی اوائل کا وقت آچکا ہو، لب  
وہ دین مؤجل کرنے سے مؤجل نہیں ہو گا، امام حارث العسکلی،  
امام لوزائی، ابن منذر اور امام شافعی کا یہی قول ہے۔ اور امام مالک  
اور امام نسیب فرماتے ہیں کہ ہر قرض مؤجل کرنے سے مؤجل ہو  
جاتا ہے، ..... قرض اور ہذاک شدہ چیز کے بدل کے بدلے میں امام  
ابو حنیفہؒ کا بھی وہی قول ہے جو اہل اس ہے۔  
علامہ یحییٰ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

اختلف العلماء في تأخير الدين الى اجل، فقال  
ابو حنيفة واصحابه: سواء كان القرض الى  
اجل او غير اجل، له ان يأخذه متى احب، و  
كذلك المالكية وغيرهم، لا نه عندهم من  
باب المدة و الهبة غير مقبولة، وهو قول  
الحارث العسکلی و اصحابه و ابراهيم  
الحمي۔ و قال ابن ابي شيبة: وبه نأخذ  
وقال مالك واصحابه: اذا اقترض الى اجل  
ثم اراد ان يأخذه قبل الاجل لم يكن له ذلك

(عبد القاری النبی، ج ۳، کتاب الاقراض، باب اذا اقترض الى اجل سمس، مزید دیکھئے:  
احکام القرآن للجصاص - ج ۱ ص ۳۸۳ - آؤہ مدائند کے تحت، فتح الباری ج ۵ ص ۴۱،  
مسوی مع السنن، ج ۲ ص ۳۸۳ - کتاب القرض، ج ۱ ص ۳۸۳ - شرح الحق للامام،  
ج ۱ ص ۳۳۹)

کی مدت تک دین کو موخر کرنے کے بدلے میں علامہ کا اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ اور  
ان کے اصحاب فرماتے ہیں کہ قرض چاہے مؤجل ہو یا غیر مؤجل، دونوں صورتوں میں



ومن اجاز من السلف اذا قال: عجل لي  
اوضح عنك، فجاءوا ان يكون اجازوه اذ لم يجهله  
شرطائده، و ذلك بان يضع عنه بغير شرط، و  
بمعدل الاخر الباقي بغير شرط

(احکام القرآن للجهاد - ج ۱ ص ۳۶، آیت دہا)

جن اصناف نے اس صورت کو جائز قرار دیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے دیون سے کہے  
کہ ”تم میرا دین جلد ادا کر دو، میں تمہیں کچھ دین معاف کر دوں گا“ بقابلہ تو انہوں نے  
جو کہ کا یہ قول اس صورت میں اختیار کیا ہے جبکہ دین میں یہ کی تعمیل کے ساتھ شرط نہ  
ہو، دائن بغیر شرط کے دین کا کچھ حصہ سلف کر دے، اور دیون بغیر کسی شرط کے دین  
جلدی ادا کر دے۔

مراجہ موجبہ میں ”ضع و تعجل“ کا اصول

دین موجبہ میں تعمیل کی شرط کے ساتھ دین کا کچھ حصہ سلف کرنا ”ضع  
مسامحہ“ میں تو جائز ہے، یعنی لانا بیع کے اندر تو جائز ہے جس میں بیع اپنا سلف دین  
کے بغیر اپنی چیز مشتری کے ہاتھ بھلاؤ کے ذریعہ فروخت کرتا ہے، پس اگر ”ضع  
مراجہ“ ہو، جس میں بیع مدت کے مقابلے میں ضمن میں جو زیادتیاں کرتا ہے، اس کو  
مصلحت دین کر دے، اس کے بارے میں متاخرین اختلاف کا فتویٰ یہ ہے کہ اس صورت  
میں اگر دیون مدت مقررہ سے پہلے لے لیا دین ادا کر دے، یا مدت مقررہ آنے سے پہلے  
اس کا منتقل ہو جائے، تو اس صورت میں بیع صرف اتنا ضمن وصول کرے گا جتنا سلف  
ایام کے مقررہ میں ہوگا، اور مقررہ مدت تک بچنے ایام باقی ہیں، اس کے مقررہ کا ضمن  
چھوڑنا ہوگا، چنانچہ علامہ حصکفی رحمۃ اللہ علیہ در فائدہ میں فرماتے ہیں:

”قضى المدينون الدين الموجب قبل

الحلول او مات، فعل بموته، فاخذ من

تركته لا ياخذ من المراجعة التي جرت

بينهما الا بقدر ما مضى من الايام

و هو جواب المتأخرين، قبية، وبه اتفق

المرحوم ابو السعود الفندی مفتی الروم ،  
وعلمه بالرفق لملجائین ۔

اگر یوں سے اپنا دین موحل وقت سے پہلے ادا کر دیا، یا الوانگی کا  
وقت آنے سے پہلے اس کا انتقال ہو جائے تو اس کی موت کی وجہ  
سے دین کی فوری ادا لگی ہونے لگے، اب دائن جب اپنا دین اس کے  
ترکہ سے وصول کرے گا تو اس صورت میں دائن مزاحمت صرف  
اتحادین وصول کر سکتا ہے جتنا گزشتہ ایام کے مقتبل میں ہو، اور یہ  
متاخرین (حنفہ) کا مسلک ہے۔ فیہ۔ مفتی روم علامہ ابو  
السعود آئدی رحمۃ اللہ نے بھی اس پر فتویٰ دیا، اور اس کی  
علت یہ بیان کی ہے کہ اس میں جانبین کی رعایت موجود ہے۔

اس عبارت کے تحت علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

” قوله لا يأخذ من المراجعة“ سورنہ: اشتری  
شبیئاً بعشرة نقدًا، وباعه لآخر بعشرين اقل  
اجل، هو عشرة اشهر، فاذا قضاء بعد  
تمام خمسة (اشهر) اومات بعد عام  
يأخذ خمسة، ويرتك خمسة۔“

علامہ حسیکلیؒ کا یہ قول ”لا يأخذ من المراجعة“ اس کا  
صورت یہ ہو گی کہ ایک شخص نے ایک چیز دس درہم کی نقد  
خریدی، اور پھر وہی چیز دوسرے کو دس ماہ اوحد پر بیس روپے میں  
بیچ دی، اب اگر مشتری حلی پانچ ماہ بعد اس کی قیمت ادا کرے، یا  
مشتری کا پانچ ماہ بعد انتقال ہو جائے تو بائع صرف پانچ روپے منافع  
کے لئے گا، اور پانچ روپے چھوڑ دے گا۔“

(رد المحتار، الدن ماہرین، ۶: ۵۵۷۔ آخر الحظر والمباحۃ، قبیل کتاب الفرائض، یہی مسئلہ کتاب  
البیوع میں ”فصل فی انقراض“ سے پہلے بھی ذکر کیا ہے۔ وہاں یہ بھی لکھا ہے کہ علامہ مرقی، علامہ  
محمد الدین اور علامہ ابو السعود نے بھی اسی پر فتویٰ دیا ہے۔ دیکھئے شاہ ۵: ۱۶۰ اور یہی مسئلہ  
”حاشیۃ الضعاف علی فی البدھ“ میں بھی مذکور ہے۔ دیکھئے ۲: ۱۰۴، ۳: ۳۶۳)

بعینہ کی مسئلہ تنقیح الفتویٰ المجلد ۱۰ " میں بھی مذکور ہے، البتہ اس میں مندرجہ ذیل اضافہ بھی ہے:

" سنن فیما اذا كان لزید بضة عمرو مبلغ  
دين معلوم، فراجعہ علیہ الی سنة، ثم بعد  
ذلك بعشرين يوماً مات عمرو المديون، فحل  
الدين، و دفعه الورثة لزید، فهل یؤخذ  
من المراجعة شئی اولاً؟

الجواب: جواب المتأخرین انه لا یؤخذ من  
المراجعة الشی جرت المیا بعة علیها بینهما الا  
بقدر ما مضی من الايام، قبل للعلامة نجم الدين:  
انقضى به؟ قال: نعم کذا فی الا نقروی والتویر،  
وانقضى به علامة الروم مولانا ابوالسعود  
اس مسئلہ کے بارے میں سوال کیا گیا کہ زید کا عمرو کے ذمہ دین  
معلوم تھا، اب زید نے عمرو کے ساتھ ایک سال کے لئے مراہجہ کر  
لیا، اور پھر تیس روز کے بعد عمرو دین کا انتقال ہو گیا (اور انتقال کی  
وجہ سے) دین کی فوری ادائیگی کی گئی، اور عمرو کے ورثاء نے زید کا  
دین او کر دیا، اب سوال یہ ہے کہ کیا زید کے لئے مراہجہ نفع  
وصول کرنا جائز ہے؟

متأخرین علماء کا جواب یہ ہے کہ زید اور عمرو کے درمیان ایک  
سال کے لئے جو مراہجہ کا معاملہ ہوا تھا، اس میں سے صرف تیس  
روز کے بقدر نفع لے سکتا ہے، اس سے زیادہ نہیں لے سکتا۔  
علامہ نجم الدین رحمۃ اللہ علیہ سے کسی نے اس مسئلہ کے بارے  
میں پوچھا کہ کیا آپ اس کے مطابق فتویٰ دیتے ہیں؟ انہوں نے  
جواب دیا کہ ہاں، کذا فی الفتاویٰ والنقوی اور ردوم کے علامہ ابو  
السعود رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی کے مطابق فتویٰ دیا ہے۔

(تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ، ۱: ۲۹۳، شرح انسجلا للاناسی، ۲: ۳۵۰)

متاخرین حنفیہ کے اس لٹری نے "بیع مسالومہ" اور اس "بیع مراہمہ" کے درمیان فرق کر دیا ہے جس میں بلع مدت کے سبب سے زیادتی ثمن کی صراحت کر دے، لہذا "ضع و تعجل" کا قانون بیع مسالومہ میں تو جلدی کرنا جائز نہیں، البتہ بیع مراہمہ میں جائز ہے۔ شاید متاخرین حنفیہ کے اس فتوے کی بنیاد اس بات پر ہے کہ اگرچہ مدت مستقل طور پر قتل عوض ہونے کی ملائیت نہیں رکھتی، لیکن ضمت اور تبعہ اس کے مقابلے میں کچھ ثمن مقرر کرنا جائز ہے، جیسے گائے کے حمل کی بیع مستقل تو جائز نہیں، لیکن اس حمل کی وجہ سے اس گائے کی قیمت میں اضافہ کرنا جائز ہے، چنانچہ کئی چیزوں کی بیع مستقل تو جائز نہیں ہوتی، لیکن بعض اوقات تبعہ ان کا عوض لینا جائز ہوتا ہے۔ لہذا جب "مراہمہ" کی بنیاد اس بات پر ہے کہ اس میں نفع کی مقدار بیان کر دی جائے، تو پھر اس میں مدت کے مقابلے میں نفع کی زیادتی کرنا بھی جائز ہے۔ اور اس صورت میں "مدت" بمنزلہ "وصف بیع" کے ہو جائے گی، لہذا اگر اداء دین کا وقت آنے سے پہلے دین ادا کر دیا جائے، یا دین کی موت واقع ہونے کی وجہ سے ادائیگی فوری ہو جائے تو ان دونوں صورتوں میں چونکہ وہ وصف ناقص ہو جائے گا، اس لئے اس کے بقدر ثمن میں بھی کمی ہو جائے گی۔ علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلہ کی علت بیان کرتے ہوئے اسی بات کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے

ہیں کہ: "ووجه ان الربیع فی مقابله الاجل، لأن الاجل وان لم یکن مالاً، ولا یقابله شئی من الثمن، لکن اعسبروہ مالاً فی المراجعة، اذا ذکر الاجل بمقابله زیادۃ الثمن، فنواخذ کل الثمن قبل الحلول کان اخذہ بلا عوض"۔

"اور اس کی توجیہ یہ ہیں کہ نفع "مدت" کے مقابلے ہے، اس لئے کہ "مدت" اگرچہ مال نہیں ہے، اور اس کے مقابلے میں ثمن نہیں ہوتا ہے، لیکن بیع مراہمہ میں جب زیادتی ثمن کے مقابلے میں "مدت" ذکر کی جائے تو اس صورت میں اس

”دت“ کو مل کا درجہ دے دیا جاتا ہے۔ لہذا وقت اور نگل سے پہلے اگر کسی نے سدا ضمن لے لیا تو یہ منافع بلا عرض ہو گا۔“

(رد المحتار ج ۱: ۷۷۷۔ قبیل کتاب التفرانض)

اگر چہ مندرجہ بالا توجیہ اور علت کچھ وزن رکھتی ہے، لیکن ”ضع و نجعل“ کے قانون کے عدم ہوا پر جو دلائل ہم نے کیجیے ذکر کئے ہیں، وہ ہر دین موجد پر غلبت ہوتے ہیں، ان میں ”بیع مسلوہ“ اور بیع مرادحہ ”کا کوئی فرق نہیں، اور اگر مندرجہ بالا فتوے پر عمل کیا گیا تو اس صورت میں ”بیع مرادحہ“ اور ”تسطوں پر بیع“ کی ان سودی معاملات سے زیادہ مشابہت ہو جائے گی جن میں مختلف مدتوں کے ساتھ اور جملہ کی وجہ سے اصل واجب ہونے والی رقم میں شک رہتا ہے کہ وہ کم ہوگی یا زیادہ۔ لہذا میری رائے میں ”بیع بالتقسيط“ اور ”بیع مرادحہ“ کے وہ معاملات جو اسلامی بینکوں میں رائج ہیں، ان میں مندرجہ بالا فتوے پر عمل کرنا مناسب نہیں ہے۔

عکسی قسط کی ادائیگی میں کوتاہی کرنے سے مہلت ختم کر دینا

”تسطوں پر بیع“ کے بعض ایگریمنٹ میں اس بات کی صراحت ہوتی ہے کہ اگر مشتری مقررہ وقت پر کوئی قسط ادا نہ کر سکا تو اس صورت میں آئندہ کی باقی قسط بھی فوراً ادا کرنا ضروری ہو گا، اور بائع کے لئے فی الحال تمام قسط کا مطالبہ کرنا جائز ہو گا، سوال یہ ہے کہ ”بیع بالتقسيط“ میں ایسی شرط لگانا جائز ہے؟

یہ مسئلہ بعض کتب حنفیہ میں مذکور ہے، چنانچہ علامہ الفتویٰ میں ہے کہ:

”ولو قال: كلما دخل نجم ولم تود، فالمال

حال صحیح و یسیر المال حالاً

اور اگر (بائع نے) کہا کہ اگر قسط ادا کرنے کا وقت آیا، اور تم نے

قسط ادا نہیں کی تو اس صورت میں وہ مال فوراً واجب الاداء ہو گا، یہ

شرط صحیح ہے۔ اور وہ مال فی الفور واجب الاداء ہو گا۔“

(خلاصہ الفتاویٰ ۳/ ۵۴ کتاب البیوع)

یہ مسئلہ فتویٰ بزاز یہ میں بھی غلط تعبیر کے ساتھ مذکور ہے، جس کا مفہوم درست

نہیں، اسی لئے علامہ ربیع رحمۃ اللہ علیہ نے جامع المفصولین کے حاشیہ میں اس پر



مخیر فرمائی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

في البرازية: وباطال الاجل يبطل بالشرط  
الفاقد، بان قال: كلما حل نجم ولم تود،  
فالمال حال، صح، وصار حالا اه وعبارة  
الخلاصة: وباطال الاجل يبطل بالشرط  
الفاقد، ولو قال: كلما دخل نجم ولم تود  
فالمال حال، صح، والمال يصير حالا - فجعلها  
مستثنين، وهو الصواب والله اعلم -  
ذكرة الغد،

برازیل میں ہے کہ مدت کا بطل شرط فاسد سے باطل ہو جاتا ہے،  
مثلاً بایں یہ کہے کہ: اگر قسط ادا کرنے کا وقت آیا، اور تم نے اس  
وقت قسط ادا نہیں کی، تو اس صورت میں تمام دین فی الفور واجب  
الاداء ہو گا، تو یہ معلوم درست ہے، اور دین فی الفور واجب الاداء ہو  
گا۔ اور خلاصہ الفتویٰ کی عبارت یہ ہے کہ ”مدت کا بطل شرط  
فاسد سے باطل ہو جاتا ہے، اور بایں یہ کہے کہ اگر قسط کی ادائیگی کے  
وقت تم نے قسط ادا نہ کی تو اس صورت میں تمام دین فی الفور  
واجب الاداء ہو گا، تو یہ شرط درست ہے، لہذا وقت پر قسط ادا نہ  
کرنے کی صورت میں دین فی الفور واجب الاداء ہو گا، پس اسوں  
نے یہ دو مسئلے الگ الگ کر دیئے، اور یہی صحیح ہے۔ رحمہ

اعلم۔ الفتاویٰ العمدہ بہ علی جامع الفصولین جلد ۲ صفحہ ۴، طبع مصر

مندرجہ بالا فقہی نصوص اس شرط کے جواز پر دلالت کرتی ہیں، لہذا اس صورت  
میں اگر مشتری نے اداء قسط کے مقررہ وقت پر قسط ادا نہ کی تو بایں کے لئے یہ جائز ہو گا کہ  
وہ بقیہ قسط کل فی الفور مطالبہ کرے، لیکن جیسا کہ ہم نے بعض مسخرین حنفیہ کا  
مسئلہ مزاحمہ کے بارے میں ذکر کر چکے ہیں۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر بیع مزاحمہ میں  
یہ صورت پیش آئے تو بایں صرف مامضی کے بقدر نفع کا مطالبہ کر سکتا ہے، اس سے  
زیادہ نفع کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ لہذا جو شخص اس فتوے پر عمل کرے، اس کو چاہئے کہ

اس بیع بالانفسیٹ کے مسئلہ میں بھی ایسی پر عمل کرے۔ البتہ جو شخص اس نئے پر عمل نہ کرے، جیسا کہ ہمارے نزدیک بھی مناسب یہی ہے۔ اس کے لئے پورے ضمن کی فی الفور ادائیگی ہی کا فوری دیا جائے گا۔

اداء دین میں مثل مثل کے نقصان کا عوض مقرر کرنا

”بیع سوجل“ سے متعلق ایک مسئلہ اور بھی ہے، وہ یہ ہے کہ بعض اوقات مدیون مشتری وقت مقررہ پر دین کی ادائیگی میں کوتاہی کرتا ہے، یا دین کی کسی قسط کی ادائیگی میں کوتاہی کرتا ہے، اس وقت یہ دیکھا جائے گا کہ مشتری کس وجہ سے دین کی ادائیگی میں کوتاہی کر رہا ہے؟ اگر تنگ دستی کی وجہ سے وقت پر دین ادا نہیں کر رہا ہے تو اس کا حکم تو قرآن کریم کے اندر واضح ہے کہ:

”وَإِنْ تَكُنَّ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ“

(سورۃ البقرہ: ۲۸۰)

”یعنی اگر مدیون تنگ دست ہو تو اس کو فراخی ہونے تک ملت دو“ لہذا اس صورت میں دائن پر واجب ہے کہ وہ مدیون کو ملت دے، تاوقتیکہ اس کی تنگی دور نہ ہو جائے، اور اس کے لئے دین کی ادائیگی ممکن ہو، اور دوسری طرف دائن کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ (مدیون کے وقت پر ادا نہ کرتے پر) اپنے دین میں اضافہ کر دے۔ اس لئے کہ اس اضافے کے سود میں ہونے میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے۔

البتہ بعض اوقات مدیون دین کی ادائیگی میں تاخیر تنگ دستی کی وجہ سے نہیں کرتا، بلکہ اس کا اصل مقصد دین کی ادائیگی میں مثل مثل کرنا ہوتا ہے، اور پھر آج کل جب کہ لوگوں میں دینی اور اخلاقی قدر کی اہمیت بھی کم ہو گئی ہے، اور دہشتداری اور لہذا داری کا معیار بھی گر چکا ہے، اس لئے اکثر لوگ وقت پر دین کی ادائیگی کا اہتمام نہیں کرتے ہیں، جس کی وجہ سے دائن کو بعض اوقات ضرر عظیم لاحق ہو جاتا ہے، اور آج ہر دائن دین کی ادائیگی میں مثل مثل کی پریشانی کا شکار ہے، اور اس مثل منول کے نتیجے میں اسلامی بینکوں کو جو نقصان لاحق ہو رہا ہے، وہ قویں سے باہر ہے، کیونکہ دوسری طرف سودی نظام میں تو سود کے اضافے کا خوف مدیون کو وقت پر دین کی ادائیگی کرنے پر مجبور کر دیتا ہے، اس لئے کہ اگر مدیون وقت پر دین کرنے میں کوتاہی کرے گا تو خود اس دین پر

دگنا سود ہو جائے گا..... لیکن اسلامی جنگ وقت پر دین کی ادائیگی نہ کرنے یا اس میں مل  
مثول کی وجہ سے شرعاً اس دین میں نہ تواضع کر سکتے ہیں، اور نہ اس پر سود لگا سکتے ہیں۔  
جس کی وجہ سے دائن اس طریقے سے فائدہ اٹھاتا ہے، اور وہ جب تک چاہتا ہے دین کی  
ادائیگی میں مل مثول کرتا رہتا ہے، جب کہ آج کے تبدیلی نظام میں اور خاص کر موجود  
بینکنگ نظام میں وقت کو بہت زیادہ اہمیت حاصل ہے، اب دیکھنا یہ ہے کہ کیا دائین کو  
اور خاص کر اسلامی بینکوں کو دین کی ادائیگی میں تاخیر اور مل مثول کے نقصان سے بچانے  
کی کوئی صورت ہے یا نہیں؟

میرے خیال میں اگر تمام اسلامی جنگ ایک شرعی طریقے کو اختیار کرنے پر اتفاق  
کریں تو اس صورت میں اس مشکل پر قابو پایا جاسکتا ہے۔ اور وہ یہ کہ دین کی ادائیگی میں  
تاخیر کرنے والے کو آمندہ مستقبل میں جنگ کی سولہوں سے محروم کر دیا جائے، اور اس  
کا ہم بلیک لسٹ میں شامل کر دیا جائے۔ اور کوئی جنگ اس کے ساتھ کسی قسم کے لین  
دین کا معاملہ نہ کرے۔ یہ سزا دینا شرعاً جائز ہے۔ اور حقیقت میں یہ طریقہ وقت پر دین  
کی ادائیگی کرنے کے لئے بہت اچھا دھڑ ہے، جو سود کے مقابلے میں زیادہ موثر ہے، اسی  
طرح ایسے مل مثول کرنے والے پر شرعاً تحریر کی سزا بھی جلدی کی جاسکتی ہے، چنانچہ  
حضور قدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

”مظن الغنی ظلم“  
مقدر کامل مثول کرنا ظلم ہے

(صحیح بخاری، کتاب الاستقراض، حدیث نمبر ۲۳۰۰)

اور دوسری حدیث میں فرمایا کہ:

”لی الواجد یحل عقوبتہ وعرضہ“

مقدار نقص کا مل مثول کرنا اس کی سزا اور اس کی آبرو کو حلال کر دیتا ہے۔

(ذکرہ قبائری، الاستقراض نفیۃ وانصرجه ابو داؤد و الترمذی واحد و الساجی و ابن ماجہ  
عمرو بن لویث و رضی اللہ عنہ و اسنادہ حسن، کما صرح بہ المعط ابن حجر فتح باب ۵: ۳)  
لیکن یہ سلا طریقہ یعنی اس کا ہم بلیک لسٹ کرنا اس وقت کارگر اور موثر ہو سکتا ہے  
جب تمام جنگ یہ طریقہ اختیار کرنے پر اتفاق کر لیں۔ اور جہاں تک دوسرے طریقے کا

تعلق ہے، یعنی اس پر کوئی سزا یا عرصہ جاری کرنا، اس کے لئے ایسی عدالتوں کی ضرورت ہے جو تیزی سے فوری فیصلے فرمائیں۔

لہذا چونکہ آج تمام اسلامی ممالک میں یہ دونوں صورتیں عملاً موجود نہیں ہیں، اس لئے فی الوقت اس مشکل کا یہ بنیادی حل اسلامی بنکوں کے اختیار سے باہر ہے۔

اسی وجہ سے موجودہ دور کے بعض علماء نے یہ تجویز پیش کی ہے کہ دین کی ادائیگی میں تاخیر کی وجہ سے جو واقعی نقصان لاحق ہو، اس نقصان کی تلافی کے لئے مدیون پر کوئی جرمانہ لازم کر دیا جائے، چنانچہ بعض اسلامی بنکوں نے یہ صورت اختیار کی ہے کہ اس مدت کے دوران اتنی مقدار کی رقم پر پختا منافع بنک نے اپنے اکاؤنٹ ہولڈروں کے درمیان تقسیم کیا ہے، اس کے بقدر مالی معوضہ اس بل منحل کرنے والے مدیون سے وصول کیا جائے، لہذا اگر اس مدت کے دوران بنک کو سربلیہ کھری کے ذریعہ کوئی منافع حاصل نہ ہو، تو اس صورت میں بنک بھی اپنے مدیون سے دین کی ادائیگی میں تاخیر کرنے کا کوئی مالی معوضہ وصول نہیں کرے گا، بلکہ اگر اس مدت کے دوران سربلیہ کے ذریعہ نفع حاصل ہوا ہے تو وہ بنک بھی اسی حسب سے مدیون سے مالی معوضہ وصول کرے گا۔

مالی معوضہ کو جائز قرار دینے والے علماء نے "مالی معوضہ" اور "سود" کے درمیان مندرجہ ذیل فرق بیان کئے ہیں:

۱۔ "سود" ہر حال میں مدیون پر لازم ہوتا ہے، چاہے وہ تنگ دست ہو یا ملحد ملحد ہو۔ جب کہ "مالی معوضہ" صرف اس صورت میں لازم ہوگا، جب مدیون ملحد ہو۔ لیکن مدیون اگر تنگ دست ہو، تو اس صورت میں کوئی مالی معوضہ اس پر لازم نہیں ہوگا۔

۲۔ "سود" دین کی ادائیگی میں تاخیر کے بعد فوراً لازم ہو جاتا ہے، چاہے وہ ایک دن کی تاخیر کیوں نہ ہو، جب کہ "مالی معوضہ" اس وقت لازم کیا جاتا ہے جب یہ حجت ہو جائے کہ وہ واقعی منحل کر رہا ہے، چنانچہ بعض اسلامی بنکوں کا یہ اصول ہے کہ وہ ایسے مدیون کو دین ادا کرنے کی مدت گزر جانے کے بعد اور مالی معوضہ لازم کرنے سے پہلے چار نوٹس بھیجتے ہیں، اور ہر نوٹس کے درمیان ایک ہفتے کا وقفہ ہوتا ہے، اس طرح "مالی معوضہ" ادا دین کی مدت گزرنے کے ایک ماہ بعد لازم کیا جاتا ہے۔

۳..... "سود" مہینوں پر ہر محل میں لازم ہو جاتا ہے۔ جب کہ "ملائی معلوضہ" اس وقت لازم کیا جاتا ہے جب اس مدت تاخیر کے دوران تک کی سرمایہ کاری میں منافع حاصل ہوا ہو، لیکن اگر اس مدت کے دوران تک کو اپنی سرمایہ کاری کے اندر منافع نہیں ہوا، تو اس صورت میں تک مہینوں سے بھی کوئی "ملائی معلوضہ" وصول نہیں کرے گا۔

۴..... دین کے معلوضے کے وقت سے ہی طرفین کو "سود" کی شرح کے بارے میں معلوم ہوتا ہے کہ اس دین پر اتنی شرح سود ہوگی، لیکن سرمایہ یا اجارہ کے انکریمنٹ کرتے وقت طرفین کو "ملائی معلوضہ" کی شرح معلوم نہیں ہوتی، بلکہ اداہ دین میں تاخیر کی مدت کے دوران تک کو سرمایہ کاری کے ذریعہ جو منافع حاصل ہو گا۔ اس منفعہ کی بنیاد پر "ملائی معلوضہ" کی شرح تعیین ہوگی۔

چنانچہ "سود" اور "ملائی معلوضہ" کے درمیان مندرجہ بالا چار فرق کی بنیاد پر ان علامہ معاصرین کا یہ کہنا ہے کہ اس "ملائی معلوضہ" کا "سود" سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور اس کے علاوہ "ملائی معلوضہ" کے جواز پر اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"لا ضرر ولا ضرار"

نه نقصان المولى، نه نقصان المسلمو

(المعتمد الحسن للسنن، ص ۳۶۸، وحشہ الفتاویٰ، وفتاویٰ فی فیض الفقہ، ج ۶، ۴۳۲، فقہ و فرقہ)

دوسری حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

"لی الواجد یحل عقوبتہ وعرضہ"

مذکورہ شخص کی محل مشعل اس کی سزا اور اس کی آبرو کو حل کر دیتی ہے۔

چنانچہ "ملائی معلوضہ" کے جواز کے قائلین مندرجہ بالا احادیث سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ "ملائی معلوضہ" ایک طرح کا ملائی جرمانہ ہے، جو دین کی ادائیگی میں محل مشعل کرنے والے کے ذمہ ڈالا جاتا ہے۔

لیکن "ملائی معلوضہ" کے جواز کے بارے میں علامہ معاصرین کے رائے ٹکری اور عملی دونوں لحاظ سے محل نظر ہے، ٹکری کے لحاظ سے تو اس طرح کہ دین کی ادائیگی میں محل

منزل کا مسئلہ یہ آج کے دور کا کوئی نیا پیرا ہونے والا مسئلہ نہیں ہے، بلکہ ہر زمانے اور ہر  
 شہر میں تاجر اس مشکل سے دوچار ہوتے چلے آ رہے ہیں۔ خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ  
 وسلم اور صحابہ کرام اور بعد کے زمانوں میں بھی یہ مسئلہ درپیش رہا۔ لیکن احادیث اور آثار  
 میں کہیں یہ بات ظہرت نہیں ہے کہ اس مشکل کے حل کے لئے محل منقول کرنے والے پر  
 کوئی مالی معوضہ لازم کیا گیا ہو۔ اور پوری چودہ سو سال کی تاریخ میں مجھے یہ کہیں نظر نہیں  
 آیا کہ کسی مفتی یا قاضی نے محل منقول کرنے والے پر ”مالی معوضہ“ کا حکم دیا ہو، بلکہ  
 مجھے فقہاء کی کتابوں میں ”مالی معوضہ“ کے خلاف ہی حکم نظر آیا، جیسا کہ اللہ اللہ  
 میں آگے ذکر کروں گا۔

جس تک حدیث ”لا ضرر ولا ضرار“ سے استدلال کا تعلق ہے تو اس میں تو کوئی  
 شک نہیں کہ اس حدیث سے اتنی تو بات ظہرت ہے کہ دوسرے کو نقصان پہنچانا حرام  
 ہے۔ اور اس نقصان کو جواز طریقے سے دفع کرنا بھی جائز ہے، لیکن ہر نقصان ”مالی  
 معوضہ“ کے ذریعہ ہی دور کیا جائے؟ یہ اس حدیث سے ظہرت نہیں، اور نہ صراحتاً اور  
 نہ اشدّۃً یہ بات ظہرت ہوتی ہے کہ محل منقول کے نقصان کو مالی معوضہ کے ذریعہ دور کیا  
 جائے۔ اگر اس حدیث سے یہ بات ظہرت ہوتی کہ محل منقول کے نقصان کو ”مالی  
 معوضہ“ لازم کر کے دور کیا جائے تو اس صورت میں ”مالی معوضہ“ لازم کر دینا  
 واجب اور ضروری ہو جاتا۔ اور پھر قاضی کے ذمہ یہ ضروری ہو تاکہ وہ اس کے مطابق  
 فیصلہ کرے، اور ہر مفتی اس کے مطابق فتویٰ دے، لیکن پوری تاریخ میں کہیں یہ بات نظر  
 نہیں آتی کہ کسی قاضی نے ”مالی معوضہ“ لازم کر دینے کا فیصلہ دیا ہو، یا کسی مفتی نے  
 فتویٰ جاری کیا ہو۔ جب کہ ہر دور اور ہر جگہ دین کی ادائیگی میں محل منقول کے واقعات  
 بکثرت پیش آتے رہے ہیں۔

پھر دانت کا وہ نقصان جو شرعاً تسلیم شدہ ہے، وہ یہ ہے کہ اس کو وقت مقرر پر  
 دین کی رقم روانہ کی جائے، اور اس نقصان کے ازالے کا طریقہ یہ ہے کہ دین کی رقم جو اس  
 کا حق ہے، اس کو ادا کر دی جائے۔ اور دین سے زائد رقم میں اس کا کوئی حق نہیں ہے،  
 اس لئے کہ وہ تو سود ہے، اور جب یہ بات ظہرت ہو گئی کہ دین سے زائد رقم میں دانت کا  
 کوئی حق نہیں ہے، تو پھر اس زائد رقم کے نہ ملنے سے اس کا کوئی لینا نقصان نہیں ہو رہا

ہے، جو شرعاً بھی معتبر ہو، لہذا دین کی رجم وصول ہو جانے سے اس کا نقصان ختم ہو جائے گا۔

جملہ تک اس بات کا تعلق ہے کہ اگر دائن کو یہ رقم مقررہ وقت پر غنی جلی تو وہ اس رقم کو تجلوت میں لگا کر نفع حاصل کرتا، چونکہ وقت پر یہ رقم اس کو نہیں ملی۔ جس کی وجہ سے وہ نفع حاصل نہ کر سکا۔ لہذا اب اس نفع کے عدم حصول کا جو نقصان سبب بنا ہے، یعنی مدیون، وہ اس نقصان کی حثالی کرے۔

یہ بات لانا دو اصولوں پر مبنی ہے کہ ایک متوقع نفع کو حقیقی نفع شمار کیا جائے، اور یہ کہ نوٹ بذات خود روزانہ کچھ نہ کچھ نفع لانے والے ہیں، ان دونوں اصولوں کی موادی نظام میں تو ملحوظ رکھی ہے، لیکن اسلامی فقہ میں ان کی کوئی حیثیت نہیں ہے، اور اگر یہ اصول اسلام میں بھی معتبر ہوتے تو ان کو غصب اور چور پر ضرور منطبق کیا جاتا، لیکن اسلامی فقہ کی پوری مارتا میں اس کی ایک مثال بھی نہیں ملتی کہ کسی نے کر کسی نوٹ چوری کرنے والے یا ان کو غصب کرنے والے پر اس بنیاد پر "ملی معلقہ" لازم کر دیا ہو کہ غصب نے مدت غصب کے دوران شنی مغبوب سے جو نفع متوقع تھا، اس نے اس کو ضائع کر دیا، شریعت اسلامیہ نے چور پر قطع ید کی سزا تو لازم کی ہے، لیکن مسروقہ کر کسی کی بنیاد پر اس پر "ملی معلقہ" لازم نہیں کیا۔ لہذا یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ شریعت اسلامیہ نے "ملی معلقہ" کسی بھی صورت میں لازم قرار نہیں دیا۔

اور "مدیون ماخل" چور اور غصب سے زیادہ تعدی نہیں کر رہا ہے، لہذا زیادہ سے زیادہ اس پر چوری اور غصب کے احکام جاری کر دیے جائیں۔ اور شریعت اسلامیہ نے چور اور غصب پر محض نوٹوں کی بناء پر کوئی مالی معلقہ لازم نہیں کیا۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ چور اور غصب نے ملک کا نقصان کیا ہے، لہذا ان دونوں نے ملک کو اصل میں سے منی محروم نہیں کیا، بلکہ اس متوقع منافع سے بھی محروم کر دیا جو ملک اس مدت کے دوران حاصل کرتا، لیکن شریعت اسلامیہ نے اس نقصان کے ازالے کے لئے صرف ملک کو اس کا مال واپس کرنے کو نقصان کرنے والے پر جسامتی سزا اور اس کو بے عزت کرنے کی سزا جاری کرنے کا حکم دیا، اس سے معلوم ہوا کہ متوقع منافع کا فوت ہو جانا کوئی ایسا نقصان نہیں ہے، جس پر شرعاً کوئی معلقہ لازم ہو جائے۔

"ملی معلوضہ" کے جواز پر بعض علماء معاصرین نے اس بات سے استدلال کیا ہے کہ اکثر فقہاء کے نزدیک منافع مفسوبہ غاصب کے ذمہ مضمون ہوتے ہیں، اور حنفیہ کے نزدیک بھی جو اشیاء کراہ پر دینے کے لئے تیار کی گئی ہوں، ان کے غصب کی صورت میں ان کا ضامن واجب ہوتا ہے۔

لیکن علماء معاصرین کا یہ استدلال "نفوذ مفسوبہ" میں درست نہیں، اس لئے کہ جو فقہاء منافع مفسوبہ کے ضامن کے کفیل ہیں، ان کے نزدیک بھی اعیان مفسوبہ کے منافع کا ضامن واجب ہوتا ہے "نفوذ مفسوبہ" کے منافع کا ضامن واجب نہیں، حتیٰ کہ اگر غاصب "نفوذ مفسوبہ" سے تجلیرت کر کے نفع اٹھائے تو شرافع کے صحیح قول کے مطابق وہ نفع مفسوبہ منہ کو واپس نہیں کیا جائے گا۔

(دیکھئے: المہذب لنشر ازی جلد ۱، صفحہ ۳۷)

اور یہ تو اس نفع کی بات ہو رہی ہے جو حقیقتاً وجود میں آچکا ہے، لیکن جو منافع ابھی سرے سے وجود ہی میں نہیں آیا، بلکہ صرف وجود میں آنے کی توقع تھی۔ اس کو واپس کرنے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

اسی وجہ سے حضور مقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "بدیون ممالک" کے بارے میں یہ تفرقہ دیا کہ "لی الواجد یحل عقوبتہ وعرضہ" کہ ملذات شخص کی ملل ملوث اس کی سزا اور آبرو کو حلال کر دیتی ہے۔

لیکن یہ نہیں فرمایا کہ "یحلی ما لہ" یعنی اس کا ملل حلال ہے۔ اس کے علاوہ فقہاء کے درمیان "تغیر ملل" کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں تو اختلاف رہا ہے۔ لیکن فقہاء اور محدثین میں سے کسی نے لفظ "عقوبت" کی تفسیر "ملی معلوضہ" سے نہیں کی۔ اور اگر کوئی فقہ "عقوبت" کی تفسیر "ملی معلوضہ" سے کرتا بھی تو یہ ملل معلوضہ لازم کرنے کا اعتقاد عدالت کو ہوتا۔ خود دائن کو یہ اعتقاد ملتا، لہذا آج دائن جس ملل معلوضہ کا مطالبہ عدالت کے کسی فیصلے کے بغیر خود کر رہا ہے، یہ سزا اس پر کیسے منطبق ہو سکتی ہے؟ اور اگر شرعی سزائیں کے نفوذ کا اعتقاد عدالت کے بجائے لوگوں کے سپرد کر دیا جائے تو اس سے لاجائزیت اور بدنظمی پیدا ہوگی، جس کا یہ عقلاً کوئی جواز ہے اور نہ شرعاً۔



سرمل! مندرجہ بالا تفصیل تو "ملی معلوضہ" کے فکری پہلو کے اعتبار سے تھی۔ جس تک اس کے عملی پہلو کا تعلق ہے۔ اوپر ہم نے "ملی معلوضہ" کے جواز کے قائلین کی طرف سے "سود" اور "ملی معلوضہ" میں جو فرق ذکر کئے ہیں، ان میں عملی تطبیق کے لحاظ سے اگر غور کیا جائے تو یہ محض نظریاتی فرق معلوم ہوتا ہے۔ عملی تطبیق کے وقت ان دونوں کے اندر کوئی فرق ظاہر نہیں ہوگا، البتہ صرف ایسی نادر عملی صورتوں میں شاید فرق نکلے جنہیں شرعی حکم کا دار نہیں بنایا جاسکتا۔

جواز کے قائلین نے پہلا فرق یہ بیان کیا تھا کہ اگر مدیون تنگ دستی کی وجہ سے وقت پر دین ادا نہیں کر رہا ہے تو اس سے "ملی معلوضہ" کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ لیکن مدیون کی تنگ دستی اور مدداری ایسی چیز ہے، جس پر تنگ کو ہر سولے میں علیحدہ علیحدہ تحقیق کرنا دشوار ہے، اس لئے کہ ہر مدیون کی دعویٰ کرے گا کہ وہ تنگ دست ہے، اور تنگ کے پاس اس کے دعویٰ کے خلاف اس کو مدد ثابت کرنے کی اس کے علاوہ کوئی صورت نہیں ہوگی کہ وہ اس مدیون کا مقدمہ عدالت میں پیش کرے، اور جس کے نتیجے میں دونوں کے درمیان مقدمہ بازی چلے گی..... اور دوسری طرف اسلامی بینکوں میں آج کل عملی طور پر جو طریقہ رائج ہے۔ اور جس کو ملی معلوضہ کے اصولوں میں بیان کیا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ دین کے ایگرمنٹ میں اس بات کی تصریح ہوتی ہے کہ مدیون اس وقت تک مدد لے رہا ہے تصور کیا جائے گا جب تک قانوناً اس پر افلاس کا فیصلہ نہ ہو جائے۔ اور یہ بالکل بدیہی بات ہے کہ قانوناً کسی شخص کے بارے میں افلاس کا حکم لگا جائے۔ آخری حد ہے، جو نادر و نادر ہے، جب کہ دوسری طرف یہ بات بالکل یقینی ہے کہ بہت سے لوگ ایسے بھی ہوں گے جن پر قانوناً افلاس کا حکم تو نہیں لگا ہوگا۔ لیکن حقیقتاً وہ تنگ دست ہوں گے۔

ان حالات میں یہ کہنا کیسے ممکن ہوگا کہ یہ اسلامی تنگ مدیون کی تنگ دستی کی صورت میں ملی معلوضہ کا مطالبہ نہیں کر سکتے؟

نور یہ بات بھی بالکل واضح ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے کو سود پر قرض دے، اور پھر قرض لینے والا مفلس ہو جائے تو اس صورت میں قرض دینے والا صرف اس قدر رقم اس سے وصول کرے گا جتنی رقم وہ اس کے پاس پائیگا۔ لہذا افلاس، ملی صورت میں

سود کے مطالبے اور مالی معوضہ کے مطالبے میں کوئی فرق نہیں رہیگا۔  
جواز کے کاغذین نے جو دو سراسر فرق بیان کیا تھا کہ اولاً دین کی مدت گزرنے کے  
ایک بلو بعد مالی معوضہ واجب کیا جاتا ہے، اگر بنکوں میں یہ صورت عملاً بندہ اور جلدی ہو  
تب تو یہ فرق درست ہے۔ لیکن عام طور پر بنکوں میں عملاً ایک ماہ کی مدت مقرر نہیں  
ہے۔

جہاں تک جواز کے کاغذین کے بیان کردہ تیسرے اور چوتھے فرق کا تعلق ہے۔  
وہ یہ کہ دین کی ادائیگی میں بل منسل کی مدت کے دوران حاصل ہونے والے منافع کے  
تساوی سے مالی معوضہ لازم کیا جاتا ہے۔ اور یہ کہ مالی معوضہ کی مقدار معلوم اور متعین  
نہیں ہوتی۔ کیونکہ حاصل ہونے والے منافع پر اس کا دار و مدار ہوتا ہے۔ "سود" اور  
"مالی معوضہ" کے درمیان بیان کردہ یہ دونوں فرق نظریاتی اعتبار سے تو درست ہیں۔  
لیکن جب عملی اعتبار سے فن و دونوں فرق میں غور کریں گے تو یہ نظر آئے گا کہ اسلامی بنکوں  
کی زیادہ تر کارروائیاں "مراجعو متوجہ" کے ارد گرد ہی گھومتی ہیں، اور فن کارروائیوں  
کے نتیجے میں ہونے والے نفع اور اس کی مقدار یک اور نکتہ دونوں کو پہلے سے معلوم  
ہوتی ہے، جس سے ظاہر ہوا کہ عملاً "مالی معوضہ" کی مقدار قریباً کو پہلے سے معلوم  
ہوتی ہے۔

پھر اکثر اسلامی بنک برآمدہ بلو بعد اپنے منافع کا حساب لگاتے ہیں، اس لئے یقینی  
طور پر منافع کی مقدار چھ ماہ کی مدت گزرنے کے بعد معلوم ہوگی۔ لہذا اگر "بل منسل"  
کی مدت میں چھ ماہ کی عرصہ کے درمیان میں ہوگی تو اس صورت میں اس عرصہ کا یقینی  
منافع کیسے معلوم ہوگا؟ اور جو ڈیپازٹرز چھ ماہ کی مدت پوری ہونے سے پہلے یک سے اپنی  
رقم نکالوا لیتے ہیں۔ ان کو جو منافع دیا جاتا ہے، وہ علی الحساب دیا جاتا ہے، اور پھر مدت  
پوری ہونے کے بعد علی الحساب دیے ہوئے منافع کا تصفیہ کیا جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے  
کہ "مداخل" سے جس مالی معوضہ کا مطالبہ مدت کے دوران کیا جائیگا، کیا اس کا تصفیہ  
بھی مدت پوری ہونے پر سو توقف رہیگا؟ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہوگا، تو پھر یہ کیسے کیا جاسکتا  
ہے یہ "مالی معوضہ" مداخلت کی مدت کے دوران ہونے والے واقعی منافع کے موافق  
ہوگا؟

اس کے علاوہ اس مسئلہ میں ایک دوسری بات بھی قابلِ تامل ہے، وہ یہ کہ سرمایہ کاری کے اکاؤنٹ میں نفع کا تناسب مزید اور اجارہ کے معاملات کے مقابلے میں بیش کم ہوتا ہے۔ لہذا اگر مدیون خیانت کرنا چاہے تو اس کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ دین کی رقم بیش ایسی خریدتی انیسوں میں لگائے، جس میں بجک کے سرمایہ کاری اکاؤنٹ کے مقابلے میں زیادہ منافع حاصل ہوتا ہو، اور اب وہ مدیون مالی معلوضہ کی معمولی رقم تو بجک کو ادا کر دینگا، اور باقی منافع خود رکھینگا اور اس طرح جب تک چلیگا، دین کی ادائیگی میں بل مشوں کرنا ہوگا، اور مالی معلوضہ بھی ادا کرنا ہوگا۔ لہذا پھر وہی خرابی واپس لوٹ آئیگی، اس کی وجہ سے بجک مالی معلوضہ لازم کرنے پر مجبور ہوئے تھے۔

لہذا میرے نزدیک مصلحتین پر مالی معلوضہ لازم کرنے کی تجویز نہ تو شرعی اعتبار سے مصلحت کی پریشانی کا حل پیش کرتی ہے، اور نہ عملی اعتبار سے۔ جب سوال یہ ہے کہ اس مشکل اور پریشانی کا کیا حل ہونا چاہئے؟

اس مشکل کا صحیح حل وہی ہے جو ہم نے اس بحث کے شروع میں ذکر کر دیا، لیکن یہ اس وقت مفید ہو سکتا ہے جب تمام بجک شرعی بنیادوں پر عمل شروع کر دیں۔ لیکن موجود حالات میں جبکہ پوری دنیا میں پھیلے ہوئے سودی بنکوں کے مقابلے میں اسلامی بنکوں کی تعداد بہت معمولی ہے۔ اس حل پر عمل مفید نہیں ہو سکتا، البتہ وقتی اور مددنی طور پر اسلامی بجک ایک دوسرے حل کو اختیار کر سکتے ہیں۔ وہ حل یہ ہے کہ سرمایہ اور اجارہ کے دیگر بنسٹ پر مدیون سے دستخط دیتے وقت اس پر یہ لازم کر دیا جائے کہ مالی واجبات کی ادائیگی میں کوئی تاخیر کرنے کی صورت میں وہ دین کے تناسب سے ایک معین رقم خیراتی کاموں میں بطور تبرع صرف کرینگا، اور یہ رقم وہ پہلے بجک کو ادا کرینگا، اور پھر بجک اس کی طرف سے نیا یا خیراتی کاموں میں لگا دینگا۔ لہذا دین کی ادائیگی میں تاخیر کی صورت میں مدیون وہ رقم بجک کو ادا کرینگا، البتہ یہ رقم تو بجک کی ملکیت نہیں ہوگی، اور نہ ہی اس کی آمدنی اور منافع کا حصہ ہوگی، بلکہ خیراتی کاموں میں صرف کرنے کے لئے بطور اہمت اس کے پاس محفوظ رہے گی۔

مندرجہ بالا تجویز مدیون کو وقت پر ادا دین کرنے کے لئے بہترین دوا ہے، اور امید ہے کہ یہ تجویز مصلحت کے مطالب کے لئے مالی معلوضہ کی تجویز کے مقابلے میں

زیادہ سو خر ہوگی، اس لئے کہ بطور تبرع جو رقم دیوان پر لازم کی جائے گی، اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ دو ہنگ کے سرلیہ کاری اکاؤنٹ میں مدت مملکت کے دوران حاصل ہونے والے منافع کے برابر ہو۔ بلکہ اس سے زیادہ بھی ہو سکتی ہے، اور اس میں بھی کوئی خرچ نہیں ہے کہ وہ رقم دین کے حساب سے کسی بنیاد پر لازم کر دی جائے، تاکہ دیوان وقت پر دین ادا کرے۔ اگرچہ پابند ہو جائے، اور بطور تبرع دیوان سے لیا جائے والی اس رقم کو سود نہیں کرا جائے گا، کیونکہ وہ رقم جس کی حیثیت نہیں ہوگی، بلکہ اس کو خیراتی کاموں میں صرف کیا جائے گا، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس قسم کی رقم کے لئے خاص فنڈ قائم کر دیا جائے، جو جس کی ملکیت نہ ہو بلکہ خیراتی کاموں کے لئے وقف ہو، اور جسک اس فنڈ کی سرپرستی کرے، اور اس فنڈ کے مقصد میں ایک مقصد یہ بھی ہونا چاہئے کہ اس میں سے ضرورت مند لوگوں کو قرض حسنہ کے طور پر رقم دی جائے۔

مماطلی بذریعہ معطلہ اپنے ذمہ اس تبرع کا جو التزام کرے گا، جہاں تک اس کی شرعی حیثیت کا تعلق ہے تو شرعی اعتبار سے یہ التزام تمام فقہاء کے نزدیک جائز ہے، اور بعض فقہاء مانگتے ہیں کہ نزدیک اس تبرع کی اور ایسی فقہاء بھی اس پر لازم ہوگی، مانگتے ہیں کہ نزدیک اس مسئلہ کی اصل یہ ہے کہ اگر یہ التزام علی وجہ المقرہ ہو تو بلا تعلق اس کی اولیٰ ملزم پر قضاء لازم ہو جاتی ہے، اور اگر یہ التزام علی وجہ المقرہ نہ ہو، بلکہ علی وجہ الیسین ہو، اور ایسے سرپرستے معطل کیا جائے جس سے ملزم کو خود رکنا مقصود ہو تو اس صورت میں قضاء اس کے لازم ہونے میں اختلاف ہے، بعض فقہاء کے نزدیک قضاء لازم نہیں ہوگی، جبکہ دوسرے فقہاء اس سے اختلاف کیا ہے، ان کے نزدیک قضاء لازم ہے، چنانچہ علامہ حطاب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب تحریر افکام فی مسائل الالتزام میں تفصیل سے اس مسئلہ پر بحث کی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں۔

”اما اذا التزم المدعى عليه للمدعى، وان ان لم يوفه

حقه في وقت كذا، فله عليه كذا وكذا، فهذا لا

يختلف في بطلانه، لا نه صريح الرباء و سواء

كان الشئ الملزم به من جنس الدين او غيره،

وسواء كان شيئاً معيناً او منفعة.....

واما اذا التزم انه ان لم يوفه حقه في وقت كذا،  
فعليه كذا وكذا لفلان، او صدقة لبسا كمين  
فهذا هو محل الخلاف المعقود له هذا الباب،  
فالمشهور انه لا يقضى به، كما تقدم، وقال ابن  
دينار: يقضى به " (تحریر حکام للخطاب: ۱۶۷)

اگر عدی علیہ نے مدی کے لئے یہ التزام کر لیا کہ اگر اس نے اس کا  
دین فلاں وقت تک ادا نہیں کیا تو اس کے ذمے فلاں چیز مدی کے  
لئے لازم ہو جائے گی، صریح رہا ہونے کی وجہ سے یہ صورت باطل  
اور ناجائز ہے، جو چیز اپنے اوپر لازم کی ہے، چاہے وہ دین کی جنس  
میں سے ہو، یا نہ ہو، اور چاہے وہ کوئی معین چیز ہو، یا منفعت  
ہو۔۔۔۔۔

اگر عدی علیہ نے یہ التزام کر لیا کہ اگر فلاں وقت پر تمہارا  
دین ادا نہیں کیا تو اس صورت میں فلاں چیز فلاں شخص کو مدی لازم  
ہوگی، یا فلاں چیز مساکین کو صدقہ دوں گا، یہ صورت قضاء کے  
تذویک محل اختلاف ہے، اور مشہور قول یہ ہے کہ اس کی ادائیگی  
قضاء لازم نہیں ہوگی، البتہ علامہ ابن دینار فرماتے ہیں کہ یہ قضاء  
بھی لازم ہے۔

اس سے پہلے ایک جگہ علامہ خطاب رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرما چکے ہیں:

و حکایۃ الباجی الا تغای علی عدم اللزوم فیما  
اذا کان علی وجه الیسین غیر مسلمۃ، لوجود

الخیلاف فی ذلک، كما تقدم، و كما سبق (مسند من ۱۱۵)

علامہ باجیؒ نے اگرچہ اتفاق نقل کیا کہ علی وجہ الیسین التزام کی  
صورت میں قضاء لازم نہیں ہوتا، مگر یہ نقل تھیل تسلیم نہیں،  
کیوں کہ قضاء لازم ہونے یا نہ ہونے میں علامہ کا اختلاف موجود  
ہے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا، اور آئندہ آئے دلا ہے۔

علامہ حطاب رحمۃ اللہ علیہ نے اگرچہ قضاء عدم لزوم کی قیاسی توجی دی ہے، لیکن اس بحث کے آخر میں وہ خود فرماتے ہیں کہ:

”اذا قلنا ان الالتزام المعلق علی فعل الملتزم انذی علی وجه الیمن، لا بقضی بہ علی المشہور، فاعلم ان هذا سالم بحکم بصحة الالتزام المذكور حاکم، واما اذا حکم حاکم بصحة، او یلز و سہ، فقد تعین الحکم بہ، لان العاکم اذا حکم بقول، لزوم العمل بہ، وارتفع الخلاف“ (حاشیہ صفحہ ۱۸۵)

اگرچہ ہم نے یہ کہا کہ محرم جب اپنے کسی فعل پر علی وجہ الیمن التزام کر لے، تو قضاء وہ لازم نہیں، جیسا کہ مشہور مذہب میں ہے، مگر یہ سمجھ لینا چاہئے کہ یہ اس وقت تک ہے جب تک کسی حاکم نے التزام مذکورہ کے بارے میں فیصلہ جاری نہ کیا ہو، لیکن اگر کسی حاکم نے اس التزام کی تصحیح ہونے، یا اس کے لازم ہونے پر فیصلہ دے دیا ہو، تو اس صورت میں وہ التزام درست ہو جائے گا، اس لئے کہ جب حاکم کسی بات کا فیصلہ کر دے تو اس پر عمل کرنا لازم ہو جاتا ہے، اور اختلاف بھی ختم ہو جاتا ہے۔

بہر حال یہ حکم بعض فقہاء مالکیہ کے قول کے مطابق ہے، جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے ان کے نزدیک ”وعدہ“ قضاء لازم نہیں ہوتا، لیکن فقہاء حنفیہ نے اس کی تصریح کی ہے کہ پیش وعدے ایسے ہیں، جو لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے لازم ہو جاتے ہیں (وینظر: رد المحتار - بحث الیمن باوائہ) لہذا اس قول کی بنیاد پر میرے خیال میں مل مشول کے سوا باقی کے لئے ہر لوگوں کے حقوق کی حفاظت کے لئے مجوزہ تبرع کو لازم قرار دینے کی گنجائش ہے۔ واللہ بعلانہ و تعالیٰ اعلم:

مدیون کی موت سے قرض کی ادائیگی کی مصلحت کا خاتمہ

اس بحث کا سب سے آخری مسئلہ یہ ہے کہ اگر قرض کی ادائیگی کی مدت کے

دورانِ مدیون کا انتقال ہو جائے، تو کیا وہ دین پہلے کی طرح موجدِ عی رہے گا، یا وہ دین فی الفور واجب الاداء ہو گا؟ اور وراثت کو مدیون کے ورثاء سے اس دین کی ادائیگی کا فی الفور مطالبے کا حق حاصل ہو جائے گا یا نہیں؟ اس مسئلہ میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، معتقبہ، شافعیہ اور مالکیہ کے جمود فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ مدیون کی موت کی وجہ سے دین موجدِ فوری واجب الاداء ہو جاتا ہے، اور امام احمد بن حنبل سے بھی ایک روایت اسی طرح منقول ہے، لیکن مطالبہ کے نزدیک مختارِ قول یہ ہے کہ اگر مدیون کے ورثاء اس دین کی توثیق کر دیں، اور اس کی ادائیگی پر اطمینان دلادیں تو اس صورت میں وہ دین مدیون کی موت سے فوری واجب الاداء نہیں ہو گا، بلکہ وہ پہلے کی طرح موجدِ عی رہے گا، چنانچہ علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

فاما ان مات، و عليه ديون موجلة، فهل  
تحل بالسوت؟ فيه روايتان: احد اعماء لا  
تحل اذا وثق الورثة، وهو قول ابن سيرين و  
عبيد الله بن الحسن و اسحاق و ابي  
عبيد - وقال حنوف و ابو بكر بن محمد و  
الزهري و سعيد بن ابراهيم: الدين الى  
اجله - و حكى ذلك عن الحسن و الرواية  
الاخرى: انه يحل بالسوت، و به قال  
النسعي انخعي و سنوار و مالك و الثوري  
و الشافعي و اصحاب الرأي - لانه لا  
يخلو اما ان يفي في ذمة الميت، او  
الورثة، او يتعلق بالسال، لا يجوز بقاء ذمة  
ذمة الميت، لخوابها و تعذر مطالبتها بها،  
و لاذمة الورثة لانسهم لم يلتزموها،  
ولا رضى صاحب الدين بذمم، وهي مختلفة  
شباينة، ولا يجوز تعليقه على الاعيان و تاجليه،

لأنه ضروري للميت، وصاحب الدين ولا نفع لنورته  
فيه، إله الميت فلان النبي صلى الله  
عليه وسلم قال: "الميت مرتين بدينه حتى  
ينفسي عنه" وإما صاحبه فبينا خرقه، وقد  
تجنب العين فيسقط حقه، وإما الورثة فانهم  
لا ينتفعون بالاعيان ولا يتصرفون فيها،  
وإن حصل لهم منفعة فلا يسقط حظ  
الميت وصاحب الدين لمنفعة لهم =

(مفتي للدين قدامة، ۳: ۴۸۶، کتاب المفرد)

اگر کسی کا انتقال ہو جائے، اور اس پر دین موجد ہو تو کیا موت کی  
وجہ سے وہ دین فوری واجب الاداء ہو جائے گا؟ اس بارے میں دو  
روایتیں ہیں: ایک روایت یہ ہے کہ اگر ورثہ اس دین کی توثیق کر  
دیں تو پھر فوری واجب الاداء نہیں ہوگا، یہ قول علامہ ابن سیرین،  
عبید اللہ بن مسن، اسحاق، اور ابو حنبلہ کا ہے، لیکن علامہ خلاصی، ابو  
بکر بن محمد، علامہ زحری، سعید بن ابی ایوب غریبہ ہیں کہ وہ دین  
اپنی مدت تک موجد ہی رہے گا، اور امام حسن سے بھی یہی قول  
منقول ہے۔

دوسری روایت یہ ہے کہ دیون کی موت کی وجہ سے وہ دین فی  
النذر واجب الاداء ہو جائے گا، یہ قول امام شافعی، امام حنفی،  
سوار، امام مالک، امام ثوری، امام شافعی، اور اسحاق الرازی سے  
منقول ہے، اس لئے کہ اس دین کے بارے میں تین صورتیں ہیں  
سے ایک صورت ضرور ہوگی، یا تو وہ دین میت کے ذمے باقی رہے  
گا، یا ورثہ کے ذمہ ہوگا، یا میت کے مال سے متعلق ہوگا، چنانچہ  
میت کے ذمہ کا تعلق ہے تو میت کے ذمے دین باقی رہتا  
جائز نہیں، اس لئے کہ موت کی وجہ سے اس کا ذمہ فاسد ہو چکا



ہے، اور اس سے مطالبہ کرنا بھی مستحذر ہے، اور جہاں تک ورثہ کے ذمہ داری کا تعلق ہے تو ورثہ کی ذمہ داری بھی درست نہیں، اس لئے کہ نہ تو ورثہ نے اس دین کی ذمہ داری قبول کی ہے، اور نہ ہی وائین فن ورثہ کی ذمہ داری پر رضامند ہے، جب تک فن ورثہ کی ذمہ داریاں مختلف اور متغیبات بھی ہیں، جہاں تک میت کے مال سے معلق کرنے کا تعلق ہے، تو میت کے مال سے معلق کر کے اس کو موجد کرنا بھی جائز نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں میت کا بھی ضرر ہے، اور صاحب دین کا بھی ضرر ہے، اور ورثہ کا کوئی نفع اس میں نہیں ہے، میت کا ضرر تو یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "المیت مرضن بدینہ حتی یقضی عنہ" یعنی میت اپنے دین کی وجہ سے معلق رہتا ہے، جب تک اس کا قرض ادا نہ کر دیا جائے، اور صاحب قرض کا ضرر یہ ہے کہ اس کا حق اور زیادہ موخر ہو جائے گا۔ اور بعض اوقات وہ مال ضائع ہو جاتا ہے، اس صورت میں صاحب حق کا حق بالکل ساقط ہو جائے گا۔ جہاں تک ورثہ کے نفع کا تعلق ہے تو ورثہ عام طور پر میت کے اشیاء سے براہ راست مستفیع نہیں ہوتے، اور نہ ان میں تصرف کرتے ہیں، اور اگر ان ورثہ کو نفع حاصل بھی ہو جائے تب بھی ان کی وجہ سے میت کا حق اور صاحب دین کا حق اس مال سے ساقط نہ ہو گا۔

اس عبارت کے بعد علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان لوگوں کے قول کو ترجیح دی ہے جن کے نزدیک وہ دین موجد ہی رہے گا، بشرطیکہ ورثہ کسی ضامن یا دین کے ذمہ دار دین کی توثیق کر دیں، اور اس کے دلائل بھی ذکر فرمائے ہیں۔

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے، اگرچہ جمہور فقہاء کے مذہب کے مطابق ان کا اصل مسلک یہ ہے کہ عیون کی موت کی وجہ سے وہ دین فی الفور واجب الاداء ہو گا، لیکن متاخرین حنفیہ نے اس قول پر فتویٰ نہیں دیا ہے، اس لئے کہ جیسا کہ ہم پیچھے بیان کر

چکے ہیں کہ مرا بچہ موجد میں ضمن کا کچھ حصہ "دست" کے مقابلے میں ہونا ہے، لہذا اگر مشتری (میت) کے ترکہ میں سے پورا ضمن فی الفور ادا کرنے کا حکم لگا دیں تو اس صورت میں ضمن کا جتنا حصہ دست کے مقابلے میں تھا، وہ بلا عوض ہو کر لازم آجائے گا، اور اس میں مشتری کا نقصان ہے، کیونکہ مشتری اس ضمن پر اس شرط پر راضی ہوا تھا کہ وہ ضمن فی الفور ادا نہیں کرے گا، بلکہ ایک متعین مدت گزرنے کے بعد ادا کرے گا، اسی وجہ سے متعین حنفیہ نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ اگر یہ صورت پہلی آجائے تو اس صورت میں مشتری ضمن مرا بچہ میں سے صرف اسی قدر ادا کرے گا، جو گزشتہ مدت کے مقابلے میں ہو گا، اور بچے ہم "مرا بچہ موجد" کی بحث میں درخاک کی یہ عبارت نقل کر چکے ہیں کہ:

قضى المديون الدين الموجل قبل الحلول

او مات، فعل بموته، فاخذ من تركته، لا ياخذ

من المراجعة التي جرت بينهما الا بقدر

ماضى من الايام، و هو جواب المتأخرين -

قنية - و به افتي المرحوم ابو السعود

اقتدى مفتي الروم، و علله بالرفق للجانبين

یعنی اگر مدیون نے اپنا دین موجد وقت سے پہلے ادا کر دیا یا

مشتری کا منتقل ہو گیا، اور اس کے منتقل کی وجہ سے مدیون فی الحال

واجب الاداء ہو گیا، چنانچہ وہ اس کے ترکہ سے وصول کیا گیا، تو بین

دونوں صورتوں میں بائع اور مشتری کے درمیان جو ضمن طے ہوا تھا،

اس میں سے صرف اسی قدر لے گا، جو گزشتہ مدت کے مقابلے میں

ہو گا، یہی متعین حنفیہ کا جواب ہے۔ قنية - روم کے مفتی

ابو السعود اقتدی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی قول پر فتویٰ دیا ہے،

اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس قول میں جانبین (بائع اور

مشتری) کی رعایت سمجھو ہے۔

اس عبارت کے تحت علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں کہ:

"صورتہ اشتري شيئاً بعشرة نقداً، وباعه

لاخر بعشرين الى اجل، هو عشرة اشهر، فاذا  
قضاء بعد تمام خمسة، او سات بعد ها،  
ياخذ خمسة ويترك خمسة

اس مسئلے کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک چیز دس  
روپے میں نقد پر خریدی، اور پھر وہ چیز تیسرے شخص کو دس روپے کے  
ادھار پر بیس روپے میں بیچ دی، لہذا اس صورت میں اگر مشتری  
دس روپے کے بجائے ۵ روپے بعد قیمت ادا کرے، یا پانچ روپے بعد اس  
مشتری کا انتقال ہو جائے، تو اس صورت میں باقی بچنے کے پانچ  
روپے وصول کرے گا، اور پانچ روپے چھوڑ دے گا (یعنی کل  
چند روپے وصول کرے گا)

(رد المحتار جلد ۶ ص ۷۵۹)

میرے نزدیک اس مسئلے کا حل یہ ہے کہ اگرچہ جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ  
مدیون کی موت سے وہ دین فی الفور واجب الاداء ہو جائے گا، لیکن "فی بالتسبیط"  
اور "مراہی موجدہ" جن میں ثمن کا کچھ حصہ "مدت" کے مقابلے میں بھی ہوتا ہے،  
اگر ان میں ہم "فوری واجب الاداء" والا قول لے لیں، تو اس صورت میں مدیون کے  
وراثہ کا نقصان ہے، لہذا مناسب یہ ہے کہ وہ قرضوں میں سے ایک قرض کو احتیاد کر لیا  
جائے: یا تو متاخرین حنفیہ کا یہ قول لے لیا جائے کہ اداء دین کی جو مدت متفق علیہ تھی،  
اس کے آنے میں جتنا وقت باقی ہے، اس وقت کے مقابلے میں جتنا ثمن آتا ہو، وہ سہو  
کر دیا جائے، لہذا مدیون کے ترکہ میں سے صرف ایام گذشتہ کے متعلق جو ثمن ہو، وہ  
وصول کر لیا جائے، یا پھر حنبلیہ کا قول احتیاد کرتے ہوئے جس طرح وہ دین موجب تھا،  
اب بھی اسی طرح موجب رہنے دیا جائے، البتہ اس کے لئے شرط یہ ہے کہ مدیون کے  
وراثہ کسی قتل امکا ذریعہ سے اس دین کی توثیق کر دیں، شاید حنبلیہ کا یہ قول اختیار کرنا  
زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ مدقوں کے اختلاف کی وجہ سے ثمن میں جو تذبذب کی صورت  
ہوتی ہے، اور جس کی وجہ سے صورت سودی معاملات سے مشابہت ہو جاتی ہے، وہ  
تذبذب اس صورت میں نہیں پایا جاتا ہے۔

والله سبحانه وتعالى اعلم،

# شیرز کی خرید و فروخت

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ

مطابق ترتیب  
محمد عبدالقدوس

مبین اسلامک پبلشرز



ما یلفظ من قول الا للہ ربہ رقیب عتید  
(سورۃ ق: ۱۸)

یعنی زبان سے جو لفظ نکل رہا ہے۔  
وہ تمہارے نامہ اعمال میں ریکارڈ ہو رہا ہے۔

## شیرز کی خرید و فروخت

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الكريم -  
وعلى آله واصحابه اجمعين

موجودہ دور کی تجارت میں ایک نئی چیز کا اضافہ ہوا ہے، جس کو آئیکل کی اصطلاح میں "شیر" (Share) کہتے ہیں، چونکہ شیرز کا کاروبار آخری صدیوں میں پیدا ہوا۔ اس لئے قدیم قنماؤ کی کتابوں میں اس کا حکم اور اس کے بارے میں تفصیلات نہیں ملتیں، اس لئے اس وقت "شیرز" اور اسٹاک ایکسچینج میں ہونے والے دوسرے جدید معاملات کے بارے میں مختصراً عرض کرنا ہے۔

### شیرز کی ابتداء

پہلے زمانہ میں دو "شرکت" ہوتی تھی۔ دو چند افراد کے درمیان ہوا کرتی تھی۔ جس کو آئیکل کی اصطلاح میں پارٹنرشپ (Partnership) کہتے ہیں۔ لیکن پچھلی دور، تین صدیوں سے شرکت کی ایک نئی قسم وجود میں آئی، جس کو جوائنٹ اسٹاک کمپنی (Joint Stock Company) کہا جاتا ہے۔ اس کی وجہ سے کاروبار میں نئی صورت حال پیدا ہوئی، اور اس کے حصص (شیرز Shares) کی خرید و فروخت کا نیا مسئلہ وجود میں آیا، اس کی بنیاد پر دنیا بھر میں اسٹاک مارکیٹس (Stock Markets) قائم کر دی گئیں ہیں۔ اور ان اسٹاک مارکیٹس میں کروڑوں، لاکھ لاکھوں روپوں کا لین دین ہوتا رہتا ہے۔ اور اس کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔

## شیرز کی حقیقت کیا ہے؟

لیکن پہلے یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ شیرز (Shares) کیا چیز ہیں؟ کمپنی کے شیرز کو اردو میں "حصے" سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور عربی میں اس کو "سہم" کہتے ہیں، یہ شیرز در حقیقت کسی کمپنی کے مالکوں میں شیرز ہولڈر (Share holder) کی ملکیت کے ایک تناسب حصے کی نمائندگی کرتا ہے۔ مثلاً اگر میں کسی کمپنی کا شیر خریدتا ہوں۔ تو وہ شیر منسلکیت جو ایک کاغذ ہے۔ وہ اس کمپنی میں میری ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے۔ لہذا کمپنی کے جو اثاثے اور ہلاک ہیں۔ شیرز خریدنے کے نتیجے میں میں ان کے تناسب حصے کا مالک بن گیا۔

پہلے زمانے میں تجارت چھوٹے پیمانے پر ہوتی تھی کہ دو چار آدمیوں نے مل کر سرمایہ لگا کر شرکت کی، اور کاروبار کر لیا، لیکن بڑے پیمانے پر تجارت اور صنعت کے لئے جتنے بڑے سرمایے کی ضرورت ہوتی ہے۔ بالوقت چند افراد مل کر لگا سرمایہ مہیا نہیں کر پاتے، اس واسطے کمپنی کو وجود میں لانا پڑا، اور اس کے لئے جو طریق کار عام طور پر معروف ہے۔ وہ یہ ہے کہ جب کوئی کمپنی وجود میں آتی ہے تو پہلے وہ اپنا لائحہ عمل اور خاکہ (Prospectus) شائع کرتی ہے۔ اور اپنے شیرز جاری (Issue) کرتی ہے۔ اور شیرز جاری کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ کمپنی لوگوں کو اس کمپنی میں حصہ دار بننے کی دعوت دے رہی ہے۔

جب کمپنی ابتداء و وجود میں آتی ہے، تو اس وقت وہ کمپنی بازار میں اپنے شیرز فلوٹ (Float) کرتی ہے اور لوگوں کو اس بات کی دعوت دیتی ہے کہ وہ یہ شیرز خریدیں اب اس وقت جو شخص بھی ان شیرز کو خریدتا ہے، وہ شخص در حقیقت اس کمپنی کے کاروبار میں حصہ دار بن رہا ہے۔ اور اس کمپنی کے ساتھ شرکت کا حلقہ کر رہا ہے۔ اگرچہ عرف عام میں یہ کہا جاتا ہے کہ اس نے شیرز خریدے۔ لیکن شرعی اعتبار سے وہ خرید و فروخت نہیں ہے۔ بلکہ جب میں نے پیسے دے کر وہ شیرز حاصل (Subscribe) کئے، تو اس کے نتیجے میں مجھے کوئی سامان نہیں مل رہا ہے۔ اس لئے کہ کمپنی نے ابھی تک کام شروع نہیں کیا، اور نہ ہی اب تک کمپنی کے مالک اور اثاثے وجود میں آئے ہیں۔ بلکہ کمپنی تو اب بن رہی ہے۔ لہذا جس طرح ابتداء میں دو چار آدمی مل

کر پیسے جمع کر کے کاروبار شروع کرتے ہیں، اسی طرح کمپنی ابتداء لوگوں کو اس بات کی دعوت دیتی ہے کہ تم اس کاروبار میں ہمارے ساتھ شریک بن جاؤ، لہذا جو شخص اس وقت میں شیئرز حاصل کر رہا ہے۔ وہ گویا کہ شرکت کا معاملہ کر رہا ہے۔

اب شرکت کا معاملہ کرنے کے نتیجے میں اس کو جو "شیئرز سرٹیفکیٹس" حاصل ہو۔ وہ "شیئرز سرٹیفکیٹس" اور حقیقت اس شخص کی اس کمپنی میں مناسبت (Proportionate) حصے کی ملکیت کی نمائندگی کر رہا ہے۔ یہ ہے شیئرز کی حقیقت۔

### نئی کمپنی کے شیئرز کا قسم

لہذا جب کسی کمپنی کے "شیئرز" ابتداء میں جاری (Issue) ہو رہے ہوں۔ اس وقت ان شیئرز کو ایک شرط کے ساتھ لینا جائز ہے، وہ یہ کہ جس کمپنی کے یہ شیئرز ہیں وہ کوئی حرام کاروبار شروع نہ کر رہی ہو، لہذا اگر کسی حرام کاروبار کے لئے وہ کمپنی قائم کی جا رہی ہے، مثلاً شراب بنانے کی فیکٹری قائم کی جا رہی ہے، مثلاً سو پر چلانے کے لئے ایک بنگ قائم کیا جا رہا ہے۔ یا انشورنس کمپنی قائم کی جا رہی ہے، تو اس قسم کی کمپنی کے شیئرز لینا کسی حال میں بھی جائز نہیں۔ لیکن اگر بنیادی طور پر حرام کاروبار نہیں ہے بلکہ کسی حلال کاروبار کے لئے کمپنی قائم کرنے کے لئے شیئرز جاری (Issue) کئے گئے ہیں، مثلاً کوئی ٹیکسٹائل کمپنی ہے، یا آٹو موٹر کمپنی ہے۔ تو اس صورت میں اس کمپنی کے شیئرز خریدنے میں کوئی قہامت نہیں۔ جائز ہے۔

### خرید و فروخت کی حقیقت

جب ایک آدمی سلفہ شیئرز خرید لئے تو اب وہ آدمی اس کمپنی میں حصہ دار بن گیا، لیکن عام طریق کار یہ ہے کہ وہ شیئرز ہولڈر وقتاً فوقتاً اپنے شیئرز اسٹاک مارکیٹ میں بیچتے رہتے ہیں۔ لہذا جب کمپنی قائم ہو گئی، اور ایک مرتبہ اس کمپنی کے تمام شیئرز سبسکرائب (Subscribe) ہو گئے، اس کے بعد جب اس کمپنی کے شیئرز کا اسٹاک مارکیٹ میں لین دین ہو گا۔ وہ شرعاً حقیقت میں "شیئرز کی خرید و فروخت" ہے، مثلاً



جب ابتدائی ایک کمپنی قائم ہوئی۔ اس وقت میں نے اس کے اس شیئرز حاصل کئے، اب میں ان شیئرز کو اسٹاک مارکیٹ میں فروخت کرنا ہوں، اب جو شخص وہ اس شیئرز مجھ سے خریدے گا ہے، حقیقت میں وہ میری ملکیت کے اس مناسب حصے کو خرید رہا ہے جو میرا کمپنی کے اہم ہے، لہذا اس خرید و فروخت کے نتیجے میں وہ شخص میری جگہ اس حصے کا مالک بن جائے گا، شیئرز کے خرید و فروخت کی حقیقت بس یہی ہے۔

### چار شرطوں کے ساتھ خرید و فروخت جائز ہے

لہذا اگر کسی شخص کو "اسٹاک مارکیٹ" سے شیئرز خریدنے ہوں، تو اس کو ان شیئرز کی خریداری کے لئے چار شرائط کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔

### پہلی شرط

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ کمپنی حرام کاروبار میں ملوث نہ ہو، مثلاً وہ سودی بنک نہ ہو، سود اور قمار پر مبنی انشورنس کمپنی نہ ہو، شراب کھروید کرنے والی کمپنی نہ ہو، یا ان کے علاوہ دوسرے حرام کام کرنے والی کمپنی نہ ہو، ایسی کمپنی کے شیئرز لینے کسی حال میں جائز نہیں، نہ ابتداءً (Fixed) ہونے کے وقت لینا جائز ہے۔ اور نہ ہی بعد میں اسٹاک مارکیٹ سے لینا جائز ہے۔

### دوسری شرط

دوسری شرط یہ ہے کہ اس کمپنی کے تمام اثاثے غور الماک سیل (Liquor Assets) یعنی نقد رقم کی شکل میں نہ ہو، بلکہ اس کمپنی نے کچھ فیکسڈ اثاثے (Fixed Assets) حاصل کر لئے ہوں مثلاً اس نے بلڈنگ بنائی ہو، یا زمین خرید لی ہو۔ لہذا اگر اس کمپنی کا کوئی فیکسڈ اثاثہ (Fixed Assets) موجود نہیں آیا، بلکہ اس کے تمام اثاثے ابھی سیل (Liquid) یعنی نقد رقم کی شکل میں ہیں۔ تو اس صورت میں اس کمپنی کے شیئرز کو فیس ولف (Face Value) سے کم یا زیادہ

(Above Par or Below Par) میں فروخت کرنا جائز نہیں، بلکہ برابر برابر خریدنا ضروری ہے۔

یہ سود ہو جائے گا

اس کی وجہ یہ ہے کہ جتنے لوگوں نے اس کمپنی میں اپنی رقم سبسکرائب (Subscribe) کی ہے۔ اس رقم سے ابھی تک کوئی سالانہ نہیں خریدا گیا، اور نہ اس سے کوئی بلڈنگ بنائی گئی، نہ کوئی مشین خریدی گئی، اور نہ ہی کوئی اور اثاثہ وجود میں آیا، بلکہ ابھی وہ تمام پیسے نقد کی شکل میں ہیں، تو اس صورت میں دس روپے کا شیر دس روپے ہی کی نمائندگی (Represent) کر رہا ہے۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے دس روپے کا بانڈ (Bond) دس روپے ہی کی نمائندگی کرتا ہے، یا جیسے دس روپے کا نوٹ دس روپے کی نمائندگی کرتا ہے، لہذا جب دس روپے کا شیر دس روپے کی نمائندگی کر رہا ہے تو اس صورت میں اس شیر کو گیارہ روپے میں، یا نو روپے میں خریدنا یا فروخت کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ یہ تو دس روپے کے نوٹ کو گیارہ روپے میں فروخت کرنا یا نو روپے میں فروخت کرنا ہو جائے گا، جو سود ہونے کی وجہ سے قطعاً جائز نہیں۔

لیکن اگر کمپنی کے کچھ اثاثے (Fixed Assets) کی شکل میں ہیں۔ مثلاً اس رقم سے کمپنی نے خام مل (Raw Material) خریدا لیا۔ یا کوئی تیار مل (Produced Good) خریدا لیا، یا کوئی بلڈنگ بنائی، یا مشینری خرید لی۔ تو اس صورت میں دس روپے کے اس شیر کو گیارہ روپے میں یا نو روپے میں فروخت کرنا جائز ہے۔

اس کے جائز ہونے کی وجہ ایک فقہی اصول ہے۔ وہ یہ ہے کہ جب سونے کو سونے سے فروخت کیا جائے، یا پیسے کا پیسے سے تبادلہ کیا جائے تو برابر برابر ضروری ہے۔ لیکن بعض چیزیں مرکب ہوتی ہیں، مثلاً سونے کا ایک پارہ ہے، اور اس میں موتی بھی جڑے ہوئے ہیں، تو اب سونے کے پارے میں یہ حکم ہے کہ وہ بالکل برابر برابر کر کے خریدنا اور فروخت کرنا ضروری ہے۔ لیکن یہ حکم موتیوں کے پارے میں نہیں ہے۔ اس لئے دس موتی کے پارے میں موتی لینا جائز ہے، لہذا اگر ایک عیسا پارہ خریدا ہو، جو سونے اور موتی سے مرکب ہے، تو اس کی صورت یہ ہے کہ اس پارے میں بقنا سونا ہے۔ اس سے تھوڑا سا زبادہ سونا دے کر اس کو خریدنا درست ہے۔ مثلاً فرض کیجئے کہ اس پارے میں ایک

تو کہ سونا ہے، اور کچھ سونے لگے ہوئے ہیں۔ اب اگر کوئی شخص اس بار کو ایک ٹوکہ اور ایک رتی سونے کے عوض خریدنا چاہے تو اس کے لئے خریدنا جائز ہے۔ اس لئے کہ یہ کہا جائے گا کہ ایک ٹوکہ سونا تو ایک ٹوکہ سونے کے عوض میں آیا۔ اور ایک رتی سونا سونے کے مقابلے میں آیا۔ اس طرح معلوم درست ہو گیا۔

اس طرح میں بھی سمجھ لیجئے کہ اگر کہیں کے کچھ اٹلے نقد روپے کی شکل میں ہوں، اور کچھ اٹلے فیکسڈ اسسٹس (Fixed Assets) یا خاتم مل کی شکل میں ہوں تو وہیں بھی نقد کا یہی اصولی جاری ہوتا ہے۔

اس بات کو ایک مثال کے ذریعے سمجھئے فرض کریں کہ ایک کہنی نے سو روپے کے شیریز جاری کئے، اور دس آدمیوں نے وہ شیریز خرید لئے، ایک شیر دس روپے کا تھا۔ ہر شخص نے دس دس روپے کہنی کو دے کر وہ شیریز حاصل کر لئے۔ اس کے بعد کہنی نے ابھی تک اس رقم سے کوئی سلفن نہیں خریدا، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ دس شیریز جو سو روپے کے ہیں۔ وہ سو روپے کی نمائندگی کر رہے ہیں۔ لہذا اگر فرض کریں کہ ایک شخص "A" کے پاس ایک شیر ہے، اب وہ اس شیر کو دس کے بجائے گیارہ میں فروخت کرنا چاہتا ہے تو اس کے لئے آیا کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ یہ تو ایسا ہی ہے جیسے دس روپے دے کر گیارہ روپے لے لئے، کیونکہ کہنی نے ابھی تک اس رقم سے کوئی چیز نہیں خریدی ہے۔ بلکہ ابھی تک وہ رقم نقد کی شکل ہی میں اس کے پاس موجود ہے۔

لیکن اگر کہنی نے یہ کیا کہ جب اس کے پاس سو روپے آئے تو اس نے چالیس روپے کی مثلاً بلڈنگ خرید لی۔ اور میں روپے کی مشینری خرید لی، اور میں روپے کا غلام مل خرید لیا، اور دس روپے اس کے پاس نقد موجود ہیں اور دس روپے لوگوں کے ذمے مل فروخت کرنے کی وجہ سے واجب الادا ہو گئے، اسی بات کو نقشے سے سمجھ لیں:

کہنی کی کل رقم = ۱۰۰ روپے

وجوب موصول قرضے      بلڈنگ      مشینری      مل      نقد

= ۱۰ روپے      = ۲۰ روپے      = ۲۰ روپے      = ۲۰ روپے      = ۱۰ روپے

اب اس صورت میں کہنی کے اٹلے پانچ حصوں میں تقسیم ہو گئے۔ اب "A" کے پاس جو دس روپے کا شیر ہے، وہ اسی تناسب سے تقسیم ہو جائے گا، اس کا

مطلب یہ ہے کہ "A" کے پاس جو دس روپے کا شیر ہے اس میں سے ایک روپے واجب الوصول قرض کے مقابل ہے، ایک روپیہ نقد کے مقابل ہے چار روپے بلڈنگ کے ہیں۔ دو روپے مشینری کے ہیں۔ اور دو روپے خام مل کے ہیں۔ اب اگر "A" دس روپے کا شیر = ۱۲ روپے میں فروخت کرنا چاہے تو اس کے لئے جائز ہے۔ اس لئے کہ اس کو فروخت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ "A" نے ایک روپیہ میں ایک روپے کا قرض فروخت کیا، ایک روپیہ نقد ایک روپیہ کے عوض فروخت کیا، اور باقی دس روپے کے عوض دوسری چیزیں فروخت کیں، اور اس طرح "A" کا یہ مسودہ درست ہو گیا، اس لئے "A" جو دو روپے نفع لے رہا ہے، دو نقد اور قرض کے مقابلے میں نہیں لے رہا ہے۔ بلکہ دوسری اشیاء پر نفع لے رہا ہے اور ان پر نفع لینا جائز ہے۔

لیکن اگر کسی وقت نقد رقم اور واجب الوصول قرضہ دس روپے سے زیادہ ہو جائے تو اس صورت میں "A" کے لئے دس روپے کا شیر دس سے کم یعنی = ۹ روپے میں فروخت کرنا جائز نہیں ہو گا، مثلاً فرض کیجئے کہ جب کمپنی کا کاروبار آگے بڑھا، اور کمپنی نے ترقی کی، تو اس کے نتیجے میں واجب الوصول قرضہ سو روپے ہو گیا، اور سو روپے نقد ہو گئے، اور چالیس روپے کی بلڈنگ، بیس روپے کا مل، بیس روپے کی مشینری۔ اس طرح کمپنی کے کل اثاثوں کی قیمت = ۲۸۰ روپے ہو گئی۔ اور ایک شیر کی بریک اپ ویل (Break up Value) اب = ۲۸ روپے ہو گئی۔

مندرجہ ذیل نقشے سے سمجھ لیجئے:

کمپنی کی موجودہ کل قیمت = ۲۸۰ روپے

ایک شیر کی موجودہ قیمت = ۲۸ روپے

بلڈنگ	مشینری	خام مل	نقد	قرض واجب الوصول
۳۰ / =	۶۰ / =	۲۰ / =	۱۰۰ / =	۱۰۰ / =
روپے	روپے	روپے	روپے	روپے

اس صورت میں اگر "A" اپنا شیر فروخت کرنا چاہتا ہے تو = ۲۱ روپے سے کم میں اس کے لئے فروخت کرنا جائز نہیں۔ اس لئے کہ اب دس روپے ان قرضوں کے

مقابلے میں ہوں گے۔ جو لوگوں کے ذمے واجب الاداء ہیں۔ اور دس روپے نقد دس روپے کے مقابلے میں ہو جائیں گے، اور ایک روپیہ دوسرے اثاثوں کے مقابلے میں ہو جائے گا۔ اس طرح یہ معاملہ درست ہو جائے گا۔ لہذا اگر "A" نے اس شیر کو  $\frac{1}{2}$  روپے کے بجائے  $\frac{1}{4}$  روپے میں فروخت کر دیا تو یہ اس کے لئے جائز نہیں۔ اس لئے کہ یہ تو ایسا ہو جائے گا۔ جیسے  $\frac{1}{2}$  روپے کے عوض  $\frac{1}{4}$  روپے وصول کر لئے۔ جو جائز نہیں۔

لہذا جب تک کمپنی نے  $\frac{1}{2}$  روپے نہیں خریدے، بلکہ تمام رقم ابھی تک نقد (Liquid) کی شکل میں ہے۔ یا واجب الوصول قرض (Receivable) کی شکل میں ہے، اس وقت تک اس کمپنی کے شیر کو کسی زیادتی (Above Par or Below Par) کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں۔ بلکہ فیس ولف (Face Value) پر خریدنا اور بیچنا ضروری ہے۔

لہذا جس کمپنی کا ابھی تک کوئی وجود نہیں ہے۔ لیکن اسٹاک مارکیٹ میں اس کے شیرز کی خرید و فروخت شروع ہو جاتی ہے جیسے پروویژنل کمپنی (Provisional Listed Company) ہوتی ہے، اور عام طور پر اس کمپنی کا ابھی تک وجود نہیں ہوتا۔ ایسی کمپنی کے شیرز کو بھی کسی زیادتی پر فروخت کرنا جائز نہیں۔ مثلاً ابھی کچھ عرصہ پہلے اسٹاک مارکیٹ میں بہت تیزی آگئی تھی۔ اور بہت سی کمپنیاں فلوٹ (Float) ہو رہی تھیں اور زر دوست سودے ہو رہے تھے۔ اس وقت ایک کمپنی نے اپنے شیرز دس روپے میں جلدی کئے، اور ابھی تک اس کمپنی کی کوئی چیز وجود میں نہیں آئی تھی۔ مگر اسٹاک مارکیٹ میں اس کا شیر  $\frac{1}{2}$  روپے میں فروخت ہو رہا تھا۔ ہر حال! دوسری شرط کا خلاصہ یہ ہے کہ جب تک کسی کمپنی کے متحد اثاثے (فیکسڈ ایسٹس Fixed Assets) وجود میں نہ آجائیں۔ اس وقت تک اس کے شیرز کو کسی زیادتی پر فروخت کرنا جائز نہیں۔

### تیسری شرط

تیسری شرط سمجھنے سے پہلے اس بات کو جلتا ضروری ہے کہ آج جنسی کمپنیاں اس وقت قائم ہیں، ان میں سے اکثر کمپنیاں ایسی ہیں کہ ان کا بنیادی کاروبار حرام نہیں ہے،

مشین ایکسٹائل کمپنیاں ہیں۔ آٹوموبائل (Automobile) کمپنیاں ہیں وغیرہ۔ لیکن شاید ہی کوئی کمپنی ایسی ہوگی جو کسی نہ کسی طرح سودی کاروبار میں ملوث نہ ہو، یہ کمپنیاں دو طریقے سے سودی کاروبار میں ملوث ہوتی ہیں:

پہلا طریقہ یہ ہے کہ یہ کمپنیاں فنڈ ریز ہانے کے لئے بجک سے سود پر قرض لیتی ہیں، پھر اس قرض سے لینا کام چلاتی ہیں۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کمپنی کے پاس جو زائید اور فاضل (Surplus) رقم ہوتی ہے، وہ سودی اکاؤنٹ میں رکھ دیتی ہیں۔ پھر اس پر وہ بجک سے سود حاصل کرتی ہیں، وہ سود بھی ان کی آمدنی کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ فنڈ اگر کوئی شخص یہ چاہے کہ میں ایسی کمپنی کے شیراز خریدوں جو کسی بھی طریقے سے کسی سودی کاروبار میں ملوث نہ ہو تو یہ بہت مشکل ہے اب سوال یہ ہے کہ پھر تو کسی کمپنی کے شیراز کی خرید و فروخت بھی جائز نہیں ہوتی چاہئے؟

ایسی کمپنیوں کے بارے میں موجودہ دور کے علماء کرام کی رائیں مختلف ہیں۔ علماء کی ایک جماعت کا کہنا یہ ہے کہ چونکہ یہ کمپنیاں حرام کاموں میں ملوث ہیں۔ اب چاہے وہ سب کے لحاظ سے وہ حرام کام تو ہوا ہے لیکن چونکہ حرام کام کر رہی ہیں لہذا ایک مسلمان کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ اس کمپنی کے ساتھ حرام کام میں حصہ دار بنے، اس لئے کہ جب اس نے شیر خرید لیا تو وہ اس کے کاروبار میں شریک ہو گیا۔ اور کاروبار کا ایک شریک دوسرے شریک کا وکیل اور لکٹ ہے، اب گویا کہ شیر ہولڈر ان کو اس کام کے لئے لکٹ بنا رہا ہے کہ تم سودی قرضے لو، اور سودی آمدنی بھی حاصل کرو، اس لئے ان علماء کے نزدیک کسی کمپنی کے شیراز اس وقت تک خریدنا جائز نہیں۔ جب تک یہ اطمینان نہ ہو جائے کہ یہ کمپنی نہ سود لیتی ہے، پھر نہ سود دیتی ہے۔

علماء کرام کی دوسری جماعت کا یہ کہنا ہے کہ اگرچہ ان کمپنیوں میں یہ خرابی پائی جاتی ہے، لیکن اس کے باوجود اگر کسی کمپنی کا بنیادی کاروبار مجموعی طور پر حلال ہے۔ تو پھر وہ شرطوں کے ساتھ اس کمپنی کے شیراز لینے کی گنجائش ہے۔ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ اور میرے والد ماجد حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا یہ موقف ہے، اور ان دونوں حضرات کی اتباع میں، میں بھی اسی موقف کو درست سمجھتا ہوں، وہ دو شرطیں یہ ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ شیر ہولڈر اس کمپنی کے اندر سودی کاروبار کے خلاف آواز ضرور اٹھائے، اگرچہ اس کی آواز مسٹرڈ (Overrule) ہو جائے، اور میرے نزدیک آواز اٹھانے کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ کمپنی کی جو سالانہ میٹنگ (Annual General Meeting) A.G.M. ہوتی ہے، اس میں یہ آواز اٹھائے کہ ہم سودی لین دین کو درست نہیں سمجھتے، سودی لین دین پر راضی نہیں ہیں، اس لئے اس کو بند کیا جائے، اب ظہر ہے کہ موجودہ حالات میں یہ آواز اٹھانے میں طوطی کی آواز ہوگی، اور یقیناً اس کی یہ آواز مسٹرڈ (Overrule) ہوگی، لیکن جب یہ آواز اٹھائے تو حضرت تعالیٰ رحمت اللہ علیہ کے قول کے مطابق ایسی صورت میں وہ فسلان اپنی ذمہ داری پوری ادا کر دیتا ہے۔

### چوتھی شرط

چوتھی شرط، جو حقیقت میں تیسری شرط کا ایک حصہ ہے، یہ ہے کہ جب منافع (Dividend) تقسیم ہو، تو وہ شخص انکم اسٹیٹ منٹ (Income Statment) کے ذریعے یہ معلوم کرے کہ آمدنی کا کتنا فیصد حصہ سودی ڈپازٹ سے حاصل ہوا ہے، مثلاً فرض کیجئے کہ اس کمپنی کو کل آمدنی کا ۵۰ فیصد حصہ سودی ڈپازٹ میں رقم رکھوانے سے حاصل ہوا ہے، تو اب وہ شخص اپنے نفع کا پانچ فیصد حصہ حدود کر دے۔

لہذا کمپنی کا اصل کاروبار اگر حلال ہے۔ لیکن ساتھ میں وہ کمپنی بنگ سے سودی قرضے لیتی ہے یا اپنی ذاتہ رقم سودی اکاؤنٹ میں رکھ کر اس پر سود وصول کرتی ہے تو اس صورت میں اگر لٹن مذکورہ بالا دو شرطوں پر عمل کر لیا جائے تو پھر ایسی کمپنیوں کے شیرز کی خرید و فروخت کی گنجائش ہے، اور میں سمجھتا ہوں کہ یہ جواز کا موقف معتدل اور اسلامی اصولوں کے مطابق ہے، لوگوں کے لئے سہولت کا راستہ فراہم کرتا ہے۔

ادھر کی تفصیل سے یہ معلوم ہو گیا کہ شیرز کی خرید و فروخت کے جواز کے لئے کل چار شرطیں ہوئیں:

(۱) اصل کاروبار حاصل ہو۔

(۲) اس کمپنی کے کچھ مجدد اٹھائے (فیکٹس ایسٹس) وجود میں آچکے ہوں۔ رقم صرف نقد کی شکل میں نہ ہو۔

(۳) اگر کمپنی سودی لین دین کرتی ہے تو اس کی سالانہ میٹنگ میں آواز اٹھائی جائے۔

(۴) جب منافع تقسیم ہو۔ اس وقت جتنا طبع کا جتنا حصہ سودی ڈپازٹ سے حاصل ہوا ہو۔ اس کو صدقہ کر دے۔

ان چار شرطوں کے ساتھ شیرز کی خرید و فروخت جائز ہے۔

### شیرز خریدنے کے دو مقصد

آجکل انسان ملکیت میں شیرز کے جو سوے ہوتے ہیں۔ وہ دو مقصد کے تحت ہوتے ہیں، نمبر ایک، بعض لوگ انویسٹمنٹ کی غرض سے شیرز خریدتے ہیں، ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ہم شیرز خرید کر کسی کمپنی کے حصہ دار بن جائیں۔ اور پھر گھر بیٹے اس کا سالانہ منافع ملتا رہے۔ اس کی تفصیل تو میں نے اوپر بیان کر دی کہ ایسے لوگوں کے لئے چار شرطوں کے ساتھ شیرز خریدنا جائز ہے۔

### شیرز اور کپیٹل گین

دوسری طرف بعض لوگ شیرز کی خرید و فروخت انویسٹمنٹ کی غرض سے نہیں کرتے، بلکہ ان کا مقصد کپیٹل گین (Capital Gain) ہوتا ہے۔ وہ لوگ اس کا اندازہ کرتے ہیں کہ کس کمپنی کے شیرز کی قیمت میں اضافہ ہونے کا امکان ہے۔ چنانچہ اس کمپنی کے شیرز خرید لیتے ہیں اور پھر چند روز بعد جب قیمت بڑھ جاتی ہے تو ان کو فروخت کر کے نفع حاصل کر لیتے ہیں۔ اور یا کسی کمپنی کے شیرز کی قیمت گھٹ جاتی ہے تو اس کے شیرز خرید لیتے ہیں اور بعد میں فروخت کر دیتے ہیں اس طرح خرید و فروخت کے ذریعے نفع حاصل کرنا ان کا مقصد ہوتا ہے، اس کمپنی میں حصہ دار بننا اور اس کا سالانہ منافع حاصل کرنا ان کا مقصد نہیں ہوتا، بلکہ خود شیرز ہی کو ایک سالانہ تقبالت بنا کر اس کا



لیکن دین کرتے ہیں۔ سوال یہ ہے شرعاً اس طریقہ کار کی کدیں تک پہنچنا ہے؟  
اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح شیرز خریدنا جائز ہے۔ اسی طرح من کو فروخت  
کرنا بھی جائز ہے۔ بشرطیکہ من شرفاً کو پورا کر لیا جائے جو بھی لوپڑہ کر کی گئیں ہیں، اور  
جس طرح یہ جائز ہے کہ ایک چیز آپ آج خرید کر کل فروخت کر دیں، اور کل خرید کر  
پرسوں فروخت کر دیں بالکل اسی طرح شیرز کی بھی خرید و فروخت جائز ہے۔

### ڈیفرنس برابر کرنا سہ بازی ہے

لیکن اس خرید و فروخت کو درست کرنے کی دشواری اس سہ بازی کے وقت پیش  
آتی ہے جو اسناک ایک پیچ کا سبب بنالور اہم حصہ ہے، جس میں بےالوقت شیرز کا لین دین  
بالکل مقصود نہیں ہوتا، بلکہ آخر میں جا کر آپس کا فرق (ڈیفرنس Difference)  
برابر کر لیا جاتا ہے، اور شیرز پر نہ قبضہ (Delivery) ہوتا ہے اور نہ ہی قبضہ پیش نظر  
ہوتا ہے۔ مثلاً اجلی یہ صورت ہو کہ قبضہ بالکل نہ ہو۔ اور شیرز کا نہ لین مقصود ہو اور نہ  
دین مقصود ہو، بلکہ اصل مقصود یہ ہو کہ اس طرح سہ بازی کر کے آپس کے ڈیفرنس کو  
برابر کر لینا مقصود ہو تو یہ صورت بالکل حرام ہے، اور شریعت میں اس کی اجازت  
نہیں۔

### شیرز کی ڈیلیوری سے پہلے آگے فروخت کرنا

دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ بعض اوقات ایک شخص شیرز خرید لیتا ہے۔ لیکن  
ابھی تک اس شیرز پر قبضہ اور ڈیلیوری (Delivery) نہیں ہوتا، اس سے پہلے وہ اس شیرز  
کو آگے فروخت کر دیتا ہے، مثلاً ایک کمپنی کے شیرز آج بازار میں جاری  
(Subscribe) ہوئے، لیکن ابھی اس کے شیرز کے اجراء کا مکمل مکمل نہیں ہوا کہ اس  
سے پہلے ہی ان شیرز پر دسہوں سو روپے ہو چکے ہوتے ہیں۔ اس لئے کہ عام طور پر شیرز  
کی خرید لری کے بعد حاضر سودوں میں بھی ڈیلیوری ملنے میں کم از کم ایک ہفتہ ضرور لگ جاتا  
ہے، اب سوال یہ ہے کہ کیا اس طرح قبضہ اور ڈیلیوری ملنے سے پہلے ان کو آگے فروخت

کرنا جائز ہے یا نہیں؟

اس سلسلے میں پہلے ایک اصول سمجھ لیں، اس کے بعد صورت واقعہ کا جائزہ لینا آسان ہوگا، وہ اصول یہ ہے کہ جس چیز کو آپ نے خریدا ہے۔ اس چیز پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کو آگے فروخت کرنا جائز نہیں، لیکن قبضہ کے اندر بیش حسی قبضہ (Physical Possession) ضروری نہیں ہوتا۔ بلکہ عکسی قبضہ (Constructive Possession) بھی اگر ہو جائے، یعنی وہ چیز ہمارے ضمن (Risk) میں آجائے تو اس کے بعد بھی اس چیز کو آگے فروخت کرنا جائز ہے۔

### شیرز کا قبضہ

اب یہاں یہ دیکھنا ہے کہ شیرز کا قبضہ کیا ہے؟ اس پر قبضہ کس طرح ہوتا ہے؟ یہ کاغذ جس کو ہم شیرز سرٹیفکیٹ کہتے ہیں۔ اس سرٹیفکیٹ کا نام ”شیرز“ نہیں، بلکہ ”شیر“ اس ملکیت کا نام ہے جو اس کمپنی کے اندر ہے۔ اور یہ سرٹیفکیٹ اس ملکیت کی علامت اور اس کا ثبوت اور اس کی شہادت ہے۔ لہذا اگر فرض کریں کہ ایک شخص کی ملکیت تو اس کمپنی میں عہدہ ہو گئی۔ لیکن اس کو ابھی تک سرٹیفکیٹ نہیں ملا، تب بھی شرعی اعتبار سے یہ کہا جائے گا کہ وہ شخص اس کا مالک ہو گیا۔

اس کو ایک مثل کے ذریعے سمجھئے مثلاً آپ نے ایک کار خریدی۔ وہ کار آپ کے پاس آگئی، لیکن جس شخص سے آپ نے خریدی ہے، وہ کار اب تک اسی کے نام پر رجسٹرڈ ہے۔ رجسٹریشن تبدیل نہیں کر لی۔ اب چونکہ آپ کا قبضہ اس کار پر ہو چکا ہے، اس لئے صرف آپ کے نام پر رجسٹرڈ ہونے کی وجہ سے یہ نہیں کہا جائے گا کہ آپ کا قبضہ مکمل نہیں ہوا۔

### رہسک کی منتقلی کافی ہے

اس طرح شیرز سرٹیفکیٹ ایسے ہی ہیں، جیسے رجسٹرڈ کار، اب سوال یہ ہے کہ کمپنی کا وہ اصل حصہ جس کی یہ شیر نمائندگی کر رہا ہے وہ اس کی ملکیت میں آیا یا نہیں؟ اب ظاہر ہے کہ وہ حصہ ایسا نہیں ہے کہ وہ شخص کمپنی میں جا کر اپنا حصہ وصول کر لے۔

اور اس پر قبضہ کر لے، ایسا کرنا ممکن نہیں ہے۔ لہذا اصل حصے کے مالک بننے کا مطلب یہ ہے کہ اس حصے کے فائدہ اور نقصانات، اس حصے کی ذمہ داریاں (Liabilities) اور اس کے منافع (Profits) کا حق دار بن گیا یا نہیں؟

مثلاً آج میں نے اشاک ملر کیٹ سے ایک شیر خریدا، اور ابھی تک شیر سرٹیفکیٹ کی وصولی یا ڈیوری نہیں ہوئی، اس دوران وہ کمپنی بم گرنے سے جاہ ہو گئی، اور اس کا کوئی اٹھ بقی نہیں بچا، اب سوال یہ ہے کہ یہ نقصان کس کا ہوا؟ اگر نقصان میرا ہوا، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس شیر کا رسک میں نے لے لیا، اس صورت میں اس کو آگے فروخت کر سکا ہوں، اور اگر نقصان میرا نہیں ہوا بلکہ بیچنے والے کا نقصان ہوا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس شیر کا رسک میری طرف منتقل نہیں ہوا تھا۔ اس صورت میں میرے لئے اس شیر کو آگے فروخت کرنا جائز نہیں۔ جب تک شیر سرٹیفکیٹ پر قبضہ نہ کر لوں۔

اب سوال یہ ہے کہ حقیقی صورت حال کیا ہے؟ واقعہ شیرز کے خریدنے کے فوراً بعد اس کا رسک (Risk) منتقل (ٹرانسفر) ہو جاتا ہے یا نہیں؟ یہ ایک سوال ہے جس کے جواب میں مجھے ابھی تک قطعی صورت حال معلوم نہیں ہو سکی۔ اس لئے اس کے بارے میں کوئی حتمی بات اب تک نہیں کہتا۔ اور اصول میں نے بتا دیا کہ رسک (Risk) منتقل ہونے کی صورت میں آگے بیچنا جائز ہے، البتہ احتیاط کا تقاضا ہر صورت یہی ہے کہ جب تک ڈیوری نہ مل جائے اس وقت تک آگے فروخت نہ کیا جائے۔

”بدلہ“ کا سوا دا جائز نہیں

اشاک ایکسچینج میں شیرز کی خرید و فروخت کا ایک اور طریقہ بھی رائج ہے، جس کو ”بدلہ“ کہا جاتا ہے، یہ بھی فیڈریشن کی گائیک طریقہ ہے، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک شخص کو پیسوں کی ضرورت ہے اور اس کے پاس شیرز موجود ہیں۔ وہ شخص دوسرے کے پاس وہ شیرز لے کر جاتا ہے، اور اس سے کہتا ہے کہ میں یہ شیرز آج آپ کو اتنی قیمت پر فروخت کرنا ہوں، اور ایک ہفتہ کے بعد میں قیمت بڑھا کر اسی قیمت پر خرید

لوں گا۔ گویا کہ فروخت کرنے وقت یہ شرط ہوتی ہے کہ یہ شیرز قیمت بڑھا کر واپس کر لے ہوں گے۔ دوسرے شخص کو آپ فروخت نہیں کر سکتے۔ سوئی یہ ہے کہ یہ ”بدلہ“ کی صورت شرعا جائز ہے یا نہیں؟

جواب ظاہر ہے کہ یہ صورت جائز نہیں۔ اس لئے کہ فقہ کا اصول ہے کہ کسی بھی بیع کے اندر ایسی شرط لگانا جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو۔ جائز نہیں۔ اور خاص طور پر قیمت بڑھا کر واپس لینے کی شرط لگانا حرام ہے، اور یہ شرط فاسد ہے۔ لہذا ”بدلہ“ کی یہ صورت خالصۃً سود ہی کا ایک دوسرا عنوان ہے، شرعا اس کی اجازت نہیں۔

### شیرز پر زکوٰۃ کا مسئلہ

ایک مسئلہ شیرز پر زکوٰۃ کا ہے، سوئی یہ ہے کہ کیا ان شیرز پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے یا نہیں؟ اگر زکوٰۃ واجب ہے تو پھر کس طرح اس کا حساب (Culcular) کیا جائے؟ اور کس طرح ادا کی جائے؟ جیسا کہ میں نے ابتداءً عرض کیا تھا کہ شیرز اس حصے کی نمائندگی کرتا ہے جو کمپنی کے اندر ہے۔ لہذا اگر کسی شخص نے شیرز صرف اس مقصد کے تحت خریدے ہیں کہ میں اس کو آگے فروخت کر کے اس سے نفع حاصل کروں گا۔ گویا کہ ”کپیٹل گین“ (Capital gain) مقصود ہے۔ ان شیرز کا سالانہ منافع وصول کرنا مقصود نہیں۔ تو اس صورت میں ان شیرز کی ملاکیت قیمت کے حساب سے اس پر زکوٰۃ واجب ہے۔

لیکن اگر خریدتے وقت اس کا مقصد کپیٹل گین نہیں تھا، بلکہ اصل مقصد سالانہ منافع (Dividend) حاصل کرنا تھا۔ لیکن ساتھ میں یہ خیال بھی تھا کہ اگر اچھا منافع ملا، تو بیج بھی دیں گے، تو ایسی صورت میں زکوٰۃ اس شیرز کی ملاکیت قیمت کے اس حصے پر واجب ہوگی جو قبل زکوٰۃ انٹوش کے مقابل میں ہوگی، اس کو ایک مثل کے ذریعے سمجھ لیجئے:

مثلاً شیرز کی ملاکیت ۱۰ روپے سود ہے؟ جس میں سے ۶۰٪ روپے بلڈنگ اور مشینری وغیرہ کے مقابل میں ہیں، اور ۴۰٪ روپے ختم مل، تیار مل، اور نقد روپے کے

مقابلے میں ہے، تو اس صورت میں چونکہ فن شیرز کے  $= / ۳۰$  روپے قتل زکوٰۃ حاصل  
کے مقابلے میں ہیں۔ اس لئے  $= / ۳۰$  روپے کی زکوٰۃ ذہنی فیصد کے حساب سے  
واجب ہوگی۔  $= / ۶۰$  روپے کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ نقشے سے یہ بات اور واضح ہو جائے  
گی:

شیرز کی مالیت قیمت  $= / ۱۰۰$  روپے

قتل زکوٰۃ		قتل زکوٰۃ	
تبدیل	خام مال	مشتیری	بلذک
$= / ۱۵$	$= / ۱۵$	$= / ۳۰$	$= / ۳۰$
کل مالیت		کل مالیت	
$= / ۱۰۰$ روپے		$= / ۱۰۰$ روپے	

خلاصہ

خلاصہ یہ کہ صرف ایسی کمپنیوں کے شیرز کی خرید و فروخت جائز ہے۔ جن کا  
بنیادی کل دیوار جائز اور حلال ہو۔ اور ان شرائط کے ساتھ جائز ہے جو لو پر ذکر کی گئیں اللہ  
تعالیٰ ہم سب کو شریعت کے احکام پر عمل کرنے کی قوت عطا فرمائے۔ آمین۔  
و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین

# حقوق مجروحہ کی خرید و فروخت

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

منیہ و زنیہ  
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

"ليلة القدر خير من ألف شهر"  
(سورة القدر: ۳)

شب قدر بہتر ہے ہزار مہینوں سے

## حقوق مجروحہ کی خرید و فروخت

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين ورحمة  
للعالمين، وعلى آله واصحابه الذين وقعوا معالم قدسين، وعلى كل من تبعهم باحسان  
الى يوم الدين -

دور حاضر میں مختص حقوق کی مختلف قسمیں وجود پذیر ہو گئی ہیں، جو حقیقت میں  
”اعیان“ نہیں ہیں۔ لیکن بازاروں میں خرید و فروخت کے ذریعے ان کا لین دین رائج  
ہے۔ وضع قوانین نے ان میں سے بعض حقوق کی فردیت کی اجازت دی ہے اور بعض کی  
فروخت ممنوع قرار دی ہے لیکن بازار اس طرح کے معاملات سے بھرے ہوئے ہیں، مثلاً  
مکانات اور دکانوں کی پگھڑی، مخصوص تجارتی نام یا ٹریڈ مارک (TRADE MARK) یا  
تجارتی لائسنس کا استعمال، اور وہ حقوق جن کو آج کی زبان میں ذہنی، ادبی فنی ملکیت کے  
حقوق کہا جاتا ہے مثلاً حق تصنیف و اشاعت، حق ایجاد، آرٹسٹ کا اپنے ایجاد کردہ آثار  
میں حق۔

یہ تمام حقوق موجود تجارتی عرف میں تکلیف قرار دیئے جاتے ہیں، جن پر مختص  
اموال و املاک کے احکام جاری ہوتے ہیں، بالکل اعیان اور مادی اموال کی طرح ان کی بھی  
خرید و فروخت ہوتی ہے انہیں کرایہ پر دیا جاتا ہے، ہدیہ کیا جاتا ہے، ان میں میراث جاری  
ہوتی ہے۔

اگلے سائے مسئلہ یہ ہے کہ کیا اسلامی شریعت میں ان حقوق کو اموال قرار  
دے کر ان کی خرید و فروخت کرنا کسی جائز طریقے سے ان کا عوض لینا جائز ہے یا  
نہیں؟۔



یہ مسئلہ اس وسیع اور ہمہ گیر شکل میں قدیم فقہاء کے عہد میں موجود نہیں تھا اس لئے یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ فقہ کی قدیم کتابوں میں ہمارے زمانے کی ان جزئیات کا حکم تو نہیں ملے گا البتہ فقہاء قدیم نے بہت سے ان حقوق اور ان کا عوض لینے کے مسئلہ پر کلام کیا ہے، جو اس دور میں موجود اور متصور تھے چنانچہ بعض فقہاء نے "حقوق مجرہ" کا عوض لینے کو ناجائز کہا ہے اور بعض فقہاء نے حقوق مجرہ کی بعض اقسام کا عوض لینے کو جائز قرار دیا ہے۔ حقوق کے سلسلے میں فقہاء کی بحثوں کا استقصاء کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حقوق کے انواع بہ کثرت ہیں اور ان کے بارے میں فقہاء کی عبارتیں باہم مختلف ہیں، مجھے ابھی تک کوئی ایسی عبارت نہیں ملی جو حقوق کی تمام قسموں پر حاوی ہو اور جو ایسا ضابطہ واضح کرے جس پر مسئلہ حقوق کی تمام جزئیات جلی ہوں۔ لہذا اس بات کی ضرورت محسوس ہوئی کہ قرآن و سنت کے دلائل سے مسئلہ حقوق کے ضوابط کے منبسط کئے جائیں اور کتب فقہ میں بکھری ہوئی وہ جزئیات بھی یکجا کی جائیں جو حقوق کے مسئلے میں ظاہر بن سکیں۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ ہمارے قدموں کو جلد حق پر قائم رکھے اور اس مسئلہ میں حق و صواب کے لئے ہمارے سینوں کو کھول دے۔ آمین۔

### حقوق مجرہ کی قسمیں

جن حقوق کا عوض لینے پر فقہاء نے بحث کی ہے ان کا استقراء کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حقوق کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) شرعی حقوق یعنی وہ حقوق جو شارع کی طرف سے ثابت ہیں، ان کے ثبوت میں قیاس کا کوئی دخل نہیں ہے۔

(۲) عرفی حقوق یعنی وہ حقوق جو عرف کی بنا پر ثابت ہیں اور شریعت نے بھی ان حقوق کو تسلیم کیا ہے۔ پھر ان دونوں کی دو دو قسمیں ہو جاتی ہیں۔

اول: وہ حقوق جن کی مشروعیت اصحاب "حقوق" سے ضرر دفع کر کے لے لئے ہوتی ہے۔

دوم: وہ حقوق جو امالۃ مشروع ہوتے ہیں۔

پھر وہ حقوق جو امالۃ مشروع ہوتے ہیں، ان کے چند قسمیں ہیں۔

- (۱) وہ حقوق جو ہشام میں دائمی منافع سے عبارت ہیں، مثلاً حق مرور (راستہ چلنے کا حق) حق شرب (پانی لینے کا حق) حق تنسیل (پانی بنانے کا حق) وغیرہ
- (۲) وہ حقوق جو کسی مباح الاصل چیز پر کسی شخص کا پہلے قبضہ کرنے کی وجہ سے حاصل ہوتے ہیں اسے "حق اسبقیت" یا "حق انتقام" کہتے ہیں۔
- (۳) وہ حقوق جو کسی شخص کے ساتھ کوئی عقد کرنے یا کسی موجود عقد کو باقی رکھنے کی صورت میں حاصل ہوتے ہیں مثلاً زمین، مکان یا دکان کو کرایہ پر دینے کا حق، یا وقف کے وظائف میں سے کسی وظیفہ کو باقی رکھنے کا حق۔

پھر ان حقوق کا عوض لینا دور طریقوں سے ممکن ہے :-

- (۱) ایک یہ کہ فروختگی کے ذریعہ عوض لینا جس کی صورت یہ ہوگی کہ بائع اپنی مملوکہ چیز کو اس کے تمام مقتضیات کے ساتھ مشتری کی طرف منتقل کر دے گا۔
- (۲) دوسرے یہ کہ صلح اور دست برداری کے طور پر عوض لینا۔ اس صورت میں دست بردار ہونے والے کا حق تو ختم ہو جاتا ہے لیکن محض اس کے دست بردار ہونے سے اس شخص کی طرف حق منتقل نہیں ہوتا۔ جس کے حق میں وہ دست بردار ہوا لیکن جس شخص کے حق میں دست برداری ہوئی ہے اس کے مقابلہ میں دست بردار ہونے والے کی مزاحمت ختم ہو جاتی ہے۔

الم قرآنی ان دونوں طریقوں کا فرق بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

اعلم ان الحقوق والاملاك ينقسم التصرف فيها الى نقل واستقاط، فالنقل ينقسم الى ما هو بعوضي الاعيان، كالبيع والقرض..... والى ما هو بغير عوض، كالهديا والوصايا..... فان ذلك كله نقل ملحق باعيان بغير عوض، ولما لا سقاط فهو ما بعوض كاخلع والنفوق على مال..... فجميع هذه الصور يسقط فيها الثابت، والا يتصل الى انباز له كان يملكه الميزول له من العسمة وبيع العبد ونحوهما۔

(المقوق للقرآنی ۳/ ۱۱۰ الفرق التاسع والستون)

” حقوق و ملاک میں تعریف بھی اس طرح ہوتا ہے کہ ملک اپنا حق یا اپنی ملکیت دوسرے کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ اور بھی تعریف کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ملک اپنا حق اور ملکیت منتقل کر دیتا ہے، حق اور ملکیت کی منتقل بھی باعوض ہوتی ہے مثلاً بیع و قرض کی صورت میں اور بھی باعوض ہوتی ہے مثلاً ہدیہ اور وصیت کی صورت میں، ان دونوں صورتوں میں بلا عوض اشیاء میں ملکیت کی منتقل ہوتی ہے حق اور ملکیت کا منتقل کرنا بھی بھی باعوض ہوتا ہے مثلاً خلع اور ملے کر صوف کر دینا..... من تمام صورتوں میں منتقل شدہ حق منتقل ہو جاتا ہے اور دینے والے کی طرف وہ چیز منتقل نہیں ہوتی جس کا ربا ہوا شخص ملک ہو جاتا ہے یعنی حفاظت، قلام کی بیع اور اس طرح کی چیزیں۔

ہم پہلے فقہاء کی ذکر کردہ حقوق کی قسموں کو ذکر کر کے ہر ایک قسم پر علیحدہ گفتگو کریں گے، پھر فقہاء کی بحثوں سے دور حاضر میں رائج حقوق کا حکم شرعی اور من کا عوض لینے کا حکم جاننے کی کوشش کریں گے۔

### حقوق شرعیہ

” حقوق شرعیہ “ سے ہماری مراد وہ حقوق ہیں جن کا ثبوت شارع کی طرف سے ہوا ہے، قیاس کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے، یعنی ان کا ثبوت اصحاب حقوق کے لئے شارع کی طرف سے ”نفس جلی“ یا ”نفس خفی“ کی بنا پر ہوا ہے، اگر نفس نہ ہوتی تو وہ حق ثابت نہ ہوتا مثلاً حق شفعہ، حق ولاء، حق وراثت، حق نسب، حق قصاص، بیوی سے منع ہونے کا حق، طلاق و حضانت اور ولایت کا حق، شہرہ کی باری میں بیوی کا حق (حق قسم)

ان حقوق کی دو قسمیں ہیں۔

اول: وہ حقوق جو مساوات ثابت نہیں ہوتے ہیں بلکہ اصحاب حقوق سے ضرر دور کرنے کے لئے ان کی ضرورت ہوتی ہے۔ انہیں ہم ”حقوق ضروریہ“ کا نام دے سکتے

دوم: وہ حقوق جو اصحاب حقوق کے لئے اصالۃً ثابت ہوئے ہیں، دفع ضرر کے لئے مشروع نہیں ہوئے، انہیں ہم "حقوق اصلیہ" کہہ سکتے ہیں۔

### حقوق ضروریہ

"حقوق ضروریہ" کی ایک مثال حق شفعہ ہے، یہ اصالۃً ثابت ہونے والا حق نہیں ہے کیونکہ اصل یہ ہے کہ بائع اور مشتری نے باہمی رضا مندی سے جب کوئی بیع کی تو کسی تیسرے شخص کو ان دونوں کے درمیان مداخلت کا حق حاصل نہیں ہے لیکن شریعت نے شریک جائداد، شریک حقوق جائداد اور پڑوسی کو دفع ضرر کے لئے حق شفعہ دیا ہے، اسی طرح شوہر کی بادی میں بیوی کا حق بھی بیوی سے دفع ضرر کے لئے ہے۔ ورنہ شوہر کو اختیار ہے کہ اپنی بیوی سے جب چاہے خلع ہو اور اس کے ساتھ رات گزارے، بچے کی پرورش کا حق، یتیم کی ولایت کا حق اور اختیاء کی ہوئی بیوی کا اختیار طلاق کا حق بھی حقوق ضروریہ کے زمرے میں آتے ہیں۔

حقوق ضروریہ کا حکم یہ ہے کہ بھی طریقے سے حق کا عوض لینا جائز نہیں نہ تو فروختگی کے ذریعہ نہ صلح اور دستبرداری کے ذریعہ عوض لینا جائز ہے۔

اس کی عقلی دلیل یہ ہے کہ یہ حقوق اصحاب حقوق کے لئے اصالۃً ثابت نہیں ہوئے ہیں بلکہ دفع ضرر کے لئے مشروع ہوتے ہیں، جب صاحب حق اپنا حق کسی دوسرے کو دینے یا دوسرے کے لئے دستبردار ہونے پر راضی ہو گیا تو یہ بات ظاہر ہوتی کہ اس حق کے نہ ہونے سے اسے کوئی ضرر لاحق نہیں ہوگا، لہذا یہ معاملہ اصل کی طرف لوٹ جائے گا اور یہاں اصل اس کے لئے حق ثابت نہ ہوا ہے۔ لہذا اس کے لئے عوض کا مطالبہ جائز نہیں ہے مثلاً حق شفعہ میں شفعہ اگر عوض لے کر حق شفعہ سے دستبردار ہو گیا تو یہ بات مشکف ہوئی کہ جو بیع اس کے لئے حق شفعہ کے ثبوت کا سبب بنی اس میں اس کا کوئی ضرر نہیں ہے، لہذا اس بیع کو ختم کرنے کے سلسلے میں اس کا حق ختم ہو گیا، اب اس پر مل لینا اس کے لئے جائز نہیں ہوگا۔

اسی طرح بیوی کا بادی کا حق اس سے دفع ضرر کے لئے ہے، جب وہ بیوی اس

سے دستبردار ہو گئی تو معلوم ہوا کہ بڑی ترک کرنے سے اسے کوئی ضرر نہیں پہنچا، لہذا اس کے لئے اس دستبرداری پر عوض لینا جائز نہیں ہے ”مختصر“ کا مسئلہ بھی اسی کے مثل ہے، شوہر نے اسے دفع ضرر کے لئے نکاح طلاق کرنے کا اختیار دیا تو اگر اس عورت نے مل کے عوض میں لینا اختیار طلاق ختم کر دیا تو معلوم ہوا کہ شوہر کے ساتھ رہنے میں اسے کوئی ضرر نہیں تھا، لہذا وہ عورت اس پر عوض لینے کی حقدار نہیں۔ اسی طرح نامرد شخص کی بیوی کو دفع ضرر کے لئے اپنے نامرد شوہر سے نکاح طلاق کرانے کا حق ہے۔ اگر وہ عورت مل لے کر اس نامرد شوہر کے ساتھ رہنے پر راضی ہو گئی تو معلوم ہوا کہ نکاح بٹا رہنے سے اسے ضرر نہیں تھا لہذا اس کے لئے عوض لینا جائز نہیں ہو گا۔

### حقوق اصلیدہ

حقوق شرعیہ کی دوسری قسم وہ حقوق ہیں جو صاحب حقوق کے لئے اصالۃ ثلثت ہوئے ہیں، دفع ضرر کے طور پر ان کی مشروعیت نہیں ہوئی ہے مثلاً حق قصاص، نکاح کو باقی رکھ کر شوہر کا بیوی سے متمتع ہونے کا حق، حق میراث، وغیرہ۔

اس قسم کے حقوق کا حکم یہ ہے کہ بیع کے طریقہ پر تو ان کا عوض لینا جائز نہیں ہے، یعنی اس کی گنجائش نہیں کہ خریدار کی طرف دو حق منتقل ہو جائے اور بائع کو جو استحقاق تھا وہی خریدار کی طرف منتقل ہو جائے، لہذا متوفی کے ولی کے لئے جائز نہیں کہ قصاص لینے کا حق کسی کے ہاتھ بچا دے اور ولی کے بدلے اس دوسرے شخص کو قصاص لینے کا حق حاصل ہو جائے، اسی طرح یہ بھی جائز نہیں کہ شوہر اپنا حق متمتع کسی دوسرے کے ہاتھ بچا دے اور دوسرا شخص اس کی بیوی سے متمتع ہو، اور کسی شخص کے لئے یہ جائز نہیں کہ اپنا حق میراث دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دے کہ وارث حقیقی کے بدلے میں وہ دوسرا شخص میراث کا حق دار ہو جائے۔ اس لئے کہ شارع نے یہ حقوق مخصوص شخص کے لئے مخصوص صفت کے ساتھ ثلثت کئے ہیں۔ اس طور پر کہ اس صفت کے معدوم ہونے سے حقوق معدوم ہو جاتے ہیں مثلاً شارع نے متوفی کے ولی کے لئے حق قصاص ولی ہونے کی بنا پر ثلثت کیا ہے، لہذا ولایت ختم ہونے ہی حق قصاص

ختم ہو جائے گا۔

دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ حقوق شرعاً قابل انتقل نہیں ہوتے لہذا نہ ان کی بیع ہو سکتی ہے نہ ہبہ ہو سکتا ہے، نہ میراث جاری ہوتی ہے، حق قصص کی وراثت جو جاری ہوتی ہے وہ حقیقی وراثت نہیں ہے بلکہ یہ ایسا حق ہے جو قریب ترین ولی کی عدم موجودگی میں دوسرے عزیز کے لئے اصالۃً ثابت ہوتا ہے۔ ایسا نہیں ہوتا کہ قریب ترین ولی سے یہ حق دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو گیا ہو۔

لہذا شریعت چونکہ ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف ان حقوق کی منتقلی کی اجازت نہیں دیتی، اس لئے فرد خلی اور مبارکہ کے طور پر ان کا عوض لینا جائز نہیں ہے، اس حکم کا ماخذ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی یہ حدیث ہے

”ان النسي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الولاء وهبته“  
کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دلاوی فرد خلی اور ہبہ کرنے سے منع فرمایا

(اخرجه البخاری و المسند، باب مع الولاء وهبته)

البتہ صلح اور دستبرداری کے ذریعہ ان حقوق کا مغلوظ لینا جائز ہے اس کی صورت یہ ہوگی کہ صاحب حق اپنا حق استعمال کرنے سے باز آجائے اور اس شخص سے مل لے لے جسے اس حق کے استعمال سے نقصان پہنچتا، مثلاً حقول کے جس ولی کو حق قصص حاصل ہے اس کے لئے جائز ہے کہ قاتل سے مل لے کر صلح کر لے، یہ مل صاحب حق کے اپنا حق استعمال کرنے سے رکنے کا بدلہ ہے، اور قاتل یہ مل اپنے کو موت کے ضرور سے بچانے کے لئے صرف کر رہا ہے، یہ صلح قرآن و سنت کےصوص اور اہل علم کے اجماع کی بنا پر جائز ہے۔

اسی طرح شوہر کو یہ حق ہے کہ بیوی کے ساتھ رشتہ نکاح ہلکی رکھ کر اس سے احتیض نہ ہو لیکن شوہر عورت کی طرف سے دیئے جانے والے مل کے بدلے میں اپنے حق کو استعمال سے باز آجاتا ہے جس طرح خلع کرنے اور مل کی شرط کے ساتھ طلاق دینے میں ہوتا ہے، ایسا کرنا نفس قرآنی اور اجماع است سے جائز ہے۔

حقوق ضروریہ اور حقوق اصلیہ کے درمیان یہ فرق فقہاء احناف میں سے

یہی نے شرح الشبہ والنظار میں ذکر کیا ہے (مخطوط ص ۶۳، ۶۴) ابن عابدین نے  
یہی کی بحث کا غلام اس طرح نقل کیا ہے۔

”و حاصلہ ان ثبوت حق الضعفة لضعیف، وحق القسم  
لنزوجة، وکذا حق الخياری التکاح للمغیرة اما حول دفع  
النضر عن الضعیف والراة، وما ثبت لذلك لا یصح الصلح  
عنه، لان صاحب الحق لما رضى علم انه لا یتضرر بذلك، فلا  
یستحق شیئاً، اما حق الموصی له بالخدمة فلیس  
کذلك، بل ثبت له على وجه البر والصلة، فیکون ثابتاً له  
اصالة، فیصح الصلح عنه اذا نزل عنه نصیه، ومثله ما مر  
عن الاشباه من حق التقصاص والشکاح والرق، حیث صح  
الاعتیاض عنه، لانه ثابت لصاحبه اصالة، لا على وجه دفع  
المفسر عن صاحبه“ (رد المحتار لابن عابدین ۱۶، ۳)

اس کا حاصل یہ ہے کہ شفع کے لئے حق شفعہ کا ثبوت، یہی کے  
لئے قسم (بذی) کا حق، مخیرہ کا حق خیر یہ سب حقوق شفع اور  
عورت کے اور مخیرہ سے ضرر دور کرنے کے لئے ہیں۔ اور جن  
حقوق کا ثبوت دفع ضرر کے لئے ہو، ان میں (مل لے کر) صلح  
صحیح نہیں ہوتی، اس لئے کہ جب صاحب حق صلح پر راضی ہے تو اس  
سے معلوم ہوا کہ اسے کوئی ضرر نہیں ہے لہذا وہ کسی مل کا فائدہ  
نہیں ہے، اس کے برخلاف جس شخص کے لئے خدمت کی وصیت  
کی گئی تھی اس کا معاملہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس کے لئے حق خدمت کا  
ثبوت حسن سلوک اور صلہ رحمی کے طور پر ہوا ہے۔ لہذا اس کا یہ  
حق اصالتاً غلبت ہے (نہ کہ دفع ضرر کے لئے) اس بنا پر دوسرے  
کے لئے حق خدمت سے دستبردار ہو کر صلح کرنا درست ہو گا۔  
اس کے مثل حق قصاص، حق نکاح اور حق رقی کا حکم ہے کہ ان کا  
غرض لینا درست ہے کیونکہ یہ حقوق اصحاب حقوق کے لئے

اصالت ثابت ہیں دفع ضرر کے طور پر ثابت نہیں ہیں۔

لیکن صلح کے ذریعہ یہ عوض لیٹا اسی صورت میں جائز ہو گا جب وہ حق فی الحال موجود اور قائم ہو جیسا کہ حق قصص، حق بقاء نکاح، حق رقی لیکن اگر کوئی حق مستقبل میں متوقع ہے فی الحال ثابت نہیں تو اس کا عوض لینا نہ بیع کے ذریعہ جائز ہے، اور نہ صلح کے ذریعہ ہے، مثلاً مورث کی زندگی میں مال کے بدلے میں حق وراثت سے دستبردار ہونا جائز نہیں ہے کیونکہ مورث کی زندگی میں حق وراثت ثابت و موجود نہیں ہے بلکہ یہ ایک متوقع حق ہے جس کے ثبوت عدم ثبوت دونوں کا امکان ہے حق وراثت تو مورث کی ولایت سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح حق وراثہ مولیٰ کے زندگی میں غیر ثابت حق ہے، مولیٰ کی ولایت سے یہ حق سوکھ ہوتا ہے لہذا اس سے دستبردار ہونا درست نہیں ہے۔

مورث اور مولیٰ (آزاد کردہ غلام) کی ولایت کے بعد حق میراث اور حق ولایت دونوں ترکے میں مادی ملکیت کی شکل میں تبدیل ہو جاتے ہیں، لہذا مورث اور مولیٰ کی وفات کے بعد شرائط معروضہ کے ساتھ تدریج کے طریقے پر اس حق کو فروخت کرنا یا اس سے دستبردار ہونا درست ہے جس کا طریقہ غم زائعی میں بیان کر دیا گیا ہے۔

### حقوق عرفیہ

حقوق کی دوسری قسم کو ہم حقوق عرفیہ کہہ سکتے ہیں، حقوق عرفیہ سے مراد وہ شرعی حقوق ہیں جن کا ثبوت بحباب حقوق کے لئے عرف و عادت کی بنا پر ثابت ہوتے ہیں۔ یہ حقوق اس اعتبار سے شرعی ہیں کہ شریعت اسلامیہ نے عرف و تعامل کی بنا پر انہیں تسلیم کیا ہے، لیکن ان حقوق کا اخذ عرف ہے نہ کہ شریعت مثلاً راستہ میں چلنے کا حق، مالی لینے کا حق، پانی بنانے کا حق وغیرہ۔ ان عرفی حقوق کی چند قسمیں ہیں:

### ۱۔ اشیاء سے انتفاع کا حق

اس سے مراد مادی اشیاء کے منافع سے استفادہ کا حق ہے، اگر یہ انتفاع متعین



بدت کے لئے ہو تو اجلہ کے طور پر اس کا عوض لینا جائز ہے، لہذا اس پر اجلہ کے احکام جاری ہوں گے مثلاً تعین بدت کے لئے مکان میں سکونت سے استفادہ کرنا لہذا ملک کے لئے اس اختراع کا عوض اس طرح لینا جائز ہے کہ وہ اپنا مکان معین بدت کے لئے ملے شدہ کرانے پر کسی کو دے دے۔

لیکن اگر ملک یہ منفعت دوسرے شخص کی طرف پیش کے لئے منحل کرے تو یہ اس منفعت کی فروخت کی جیسے فقہائے احناف نے بھی اسے ”بیع الحقوق المجردہ“ کے نام سے ذکر کیا ہے، اس بیع کے جواز یا عدم جواز کے بارے میں فقہاء کے مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں، بعض فقہاء نے حقوق مجردہ کی بیع کو مطلقاً جائز کہا ہے، بعض حضرات فقہاء نے اسے مطلقاً جائز قرار دیا ہے بعض فقہاء نے بعض حقوق مجردہ کی بیع جائز قرار دی ہے اور بعض حقوق مجردہ کی فروخت کو ناجائز قرار دی ہے۔ میرا خیال یہ ہے کہ پہلے فقہاء کی ذکر کردہ حقوق کی صورتوں اور ان کے بارے میں فقہاء کے بیان کے ہوئے احکام کیے بعد دیگرے ذکر کر دیئے جائیں۔ پھر اس باب میں فیصلہ کن بات بیان کر دی جائے۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ ہوا الموفق للصواب

### مختلف حقوق

فقہاء نے اس قسم کے جو حقوق ذکر کئے ہیں، وہ مندرجہ ذیل ہیں۔ (۱) حق مرور (۲) حق تعالیٰ (۳) حق تسبیح (۴) حق شرب (۵) دیوار پر لکھی رکھنے کا حق (۶) دروازہ کھولنے کا حق۔

فقہائے احناف کے مشہور قیل کے مطابق یہ سارے حقوق مجردہ ہیں جن کی بیع جائز نہیں ہے فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنبلیہ کی کتابوں میں معروف یہ ہے کہ ان میں سے اکثر حقوق کا عوض لینا جائز ہے۔

### بیع کی تعریف

حقیقت میں اس اختلاف کی بنیاد بیع کی تعریف ہے، جن لوگوں نے بیع کی تعریف اس طرح کی ہے، ”مل کا بتولہ مل سے کرنا“ لہذا مل کو عین (مادی محسوس چیز) کے

ساتھ خاص کیا انہوں نے حقوق مجرودہ کی بیع کو ناجائز کہا ہے کیونکہ حقوق مجرودہ امین نہیں ہیں اور جن لوگوں نے بیع کی تعریف کو عام کر کے منافع کو بھی اس میں شامل کیا ہے انہوں نے حقوق مجرودہ کی بیع کو جائز قرار دیا ہے۔

### شوافع کا مذہب

فقہاء شافعیہ کے یہاں بیع کی تعریف میں منفعت کی دائمی بیع بھی شامل ہے، چنانچہ علامہ ابن حجرؒ پیشی نے بیع کی تعریف اس طرح کی ہے۔

”عقد يتضمن مقابلة مال بمال بشرطه الا لا استفادة ملك عين او منفعة موبدة“

بیع ایسا عقد ہے جس میں مال کا تبادلہ مال سے ہو آنے والی شرطوں کے ساتھ تاکہ متعین لمبی چیز کی ملکیت یا اس سے لمبی منفعت حاصل ہو جائے

شروانی نے ابن حجرؒ پیشی کی مذکورہ بالا عبارت کی تشریح کرتے ہوئے ”موبدہ“ کے تحت لکھا ہے:

قوله ”موبدة“ كحق العمر اذا عقد عليه بلفظ البيع“

(نواہی الشروانی علی نفعۃ المحتاج، ص ۲۱۵ ج ۴)

مثلاً گزرنے کا حق جب کہ ”بیع“ کے لفظ کے

ذریعہ اس کا معلوم کیا جائے

علامہ شربینی خطیب فرماتے ہیں :-

وحده بعضهم بانه عقد معاوضة مالية بقيد ملك عين او منفعة على التاييد، فدخل بيع حق العمر ونحوه وخرجت الاجارة بقيد التاقبت فانها ليست بيعاً“

(مغنی المحتاج للشرعین ص ۲ ج ۲)

”بعض فقہاء نے بیع کی تعریف اس طرح کی ہے: بیع مالی معاوضہ کا

عقد ہے جس سے کسی چیز یا منفعت پر بیعت کے لئے ملکیت حاصل ہوتی ہے، اس تعریف میں حق مرور وغیرہ کی تکلیف داخل ہو گئی اور وہ اجارہ جو محدود مدت کے لئے ہو اس تعریف سے خارج ہو گیا لہذا اجارہ بیع نہیں ہے۔

ابن القاسم غری نے مقبول شجرہ کی شرح میں لکھا ہے:

”فاحسن ما قبل فی تعریفہ انه مملک عین مالیه بمعاضة باذن شرعی، او مملک منفعة مباحة علی التایید بشحن منی ... ودخل فی منفعة مملک حق البناء“

بیع کی سب سے اچھی تعریف یہ ہے کہ بیع شرعی اجازت سے باہر ضلح چیز کا مالک بنانا ہے یا ملکی قیمت کے بدلے دائمی طور پر مباح منفعت کا مالک بنانا ہے ..... منفعت میں حق تعمیر کا مالک بنانا بھی داخل ہو گیا۔

بہرہ ربی ابن القاسم غری کی مذکورہ بالا عبارت کے ذیل میں لکھتے ہیں:

”اما قال ”ودخل فی منفعة“ لان المنفعة تشمل حق العمرة، ووضع الاخشاب علی الجدار ... ولا بد من تقدير مضایفی کلامه بان یقال: ودخل فی مملک منفعة، لئلا ینسب قولہ ”مملک حق البناء“ وصورة ذلک ان یقول له: ابعثک حق البناء علی هذا السطح مثلاً، کذا، والسراد بالحق لا استحقاق (مائتة البیوتی فی شرح الفری، ص ۳۴۰ ج ۱)

غری نے ”ودخل فی منفعة“ اس لئے کہا کہ منفعت میں راستے میں گزرنے کا حق اور دیوار پر لکڑی رکھنے کے حق کو شامل ہے۔ ان کے کلام میں مضامین مقرر بلکہ ضروری ہے یعنی تقدیر عبارت اس طرح سے ہے

”ودخل فی مملک منفعة، تاکہ آگے جو ”مملک حق البناء“ کہا ہے وہ درست اور ہائے ”حق تعمیر“ کا مالک بنانے کی صورت یہ

ہے کہ کوئی شخص دو مرتبے سے کہے: میں نے تمہارے ہاتھ اس سطح پر عداوت تعمیر کرنے کا حق اتنی قیمت کے بدلے میں فروخت کیا اور حق سے مراد استحقاق ہے۔

علامہ شاطری نے "الیاقوت النفس" میں اس کی تفصیل اس طرح کی ہے:

"البيع لغة: مقابلة شئ بشئ، وشرعاً: عقد معاوضة مالية تفيد ملك عين، او منفعة على التابيد، كسائر بيع حق الممر، ووضع الاخشاب على الجدار، وحق البناء على السطح"

(الیاقوت النفس فی مذہب ابن ادویس، ص ۷۷)

لغت میں بیع ایک چیز کا دوسری چیز سے تبادلہ کا نام ہے لیکن اصطلاح شرع میں بیع کی تعریف یہ ہے: مالی معاوضہ کا عقد جس کے ذریعہ کسی چیز یا کسی منفعت پر دائمی ملکیت حاصل ہو جیسا کہ حق مرود اور دیوار پر لکڑیوں رکھنے کا حق اور سطح پر عداوت تعمیر کرنے کے حق کی بیع۔

ابن لقین عداوتوں سے یہ بات ظاہر ہے کہ دائمی منفعت کا حق فقہاء شافعیہ کے نزدیک مل ہے جس کی خرید و فروخت جائز ہے

مثالبہ کا مذہب

فقہاء مثالبہ کے نزدیک بھی عداوت ہے بیعتی کے بیان کے مطابق مثالبہ کے یہاں بیع کی تعریف یہ ہے:

مبادلة عين مالية .... او منفعة مباحة مطلقاً، بان لا تختص باحتها بحال دون آخر كسمر دار او بقعة تحفر بشراً باحد هما، ای عين مباحة او منفعة مباحة مطلقاً.....

فی شمل تحویع کتاب و کتاب او بمری دار، او بیع نحو عمری

دار بکتاب، او بمری دار اخری (شرح سنن ابی داؤد ص ۱۳۰ ج ۲)

”بیع ایک ہیئت رکھنے والی چیز کا تبادلہ ہے یا مطلق مباح  
 منفعت کا تبادلہ ہے جس کی اباہت کسی ایک حالت کے ساتھ مخصوص  
 نہ ہو (دوسری ہیئت رکھنے والی چیز یا مطلق مباح منفعت سے جیسے  
 گھر کی گزر گد یا زمین کا وہ حصہ جس میں کنواں کھودا جائے۔ ان  
 میں سے ایک کا دوسرے سے تبادلہ، یعنی ایک طرف عین ہیئت اور  
 دوسری طرف منفعت مباحہ،..... لفظ ایہ تعریف ان تمام صورتوں  
 کو شامل ہوگی۔ کتب کا کتب سے تبادلہ، کتب کا حق مرور سے  
 تبادلہ، حق مرور کا کتب سے تبادلہ، ایک گھر کے حق مرور کا  
 دوسرے گھر کے حق مرور سے تبادلہ“

مرداوی رحمۃ اللہ علیہ نے ”الانصاف“ میں بیع کی متعدد تعریفات ذکر کرنے  
 اور اکثر پر اعتراضات کرنے کے بعد لکھا ہے

وقال في الوجيز: ”هو عبارة عن تملك عين ماله، او  
 منفعة مباحة على التأييد، بعوض مالى“ ويرد عليه ايضا: الربا  
 والقرض، وبالجمل، قل ان يسلم احد قلت، لوقيل: هو  
 ببدالة عين او منفعة مباحة مطلقا، باحد اهما كذلك على التأييد  
 فلهما، بغير ربا ولا قرض، لسلم

(الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف، للمرداوی ص ۳۱۰ ج ۳)  
 ”الوجیز میں لکھا ہے کہ: ”بیع“ ہیئت رکھنے والی چیز یا مباح  
 منفعت کا دائمی طور پر مالی عوض کے بدلے میں ملک بنا دینے کا نام  
 ہے“ اس تعریف پر رد اور قرض کے ذریعہ اعتراض وارد ہوتا ہے  
 :خلاصہ کلام یہ ہے کہ کوئی تعریف اعتراض سے خالی نہیں ہے،  
 میں کہتا ہوں کہ اگر اس طرح تعریف کی جائے کہ: بیع کسی چیز یا  
 مطلق مباح منفعت کا دائمی اور قرض کے بغیر کسی دوسری چیز یا مطلق  
 مباح منفعت کے بدلے دائمی طور پر ملک بنا دینا ہے، ”تو اعتراض  
 وارد نہ ہو گا“ یہی نے کشاف الفقہاء میں لکھا ہے:

” (و یصح ان یشتري بمراق ملک غیره) دارا کان او  
 غیرها (و) ان یشتري (موضعی جائط یفتحہ بابا و)  
 ان یشتري (بقعة فی ارض یحضرها بشر) بشرط کون  
 ذلک معلوما، لان ذلک قع مقصود، فجاز یصح کالد ورو یصح  
 ایضا ان یشتري (علویت بینی علیہ بنیانا موصوفاً) او  
 لیضع علیہ خشباً موصوفاً، لانه ملک للبائع، فجاز زیعہ  
 کالارض، ومعنی ”موصوفاً“ ای معلوما..... (و کذا لو کان  
 البیت) الذی اشتری علویہ (غیر بینی اذا وصف العلوی  
 والسفل) لیکون معلوماً، وانما صح لانه ملک للبائع، فكان له  
 الاختیاض عنه (و یصح فعلی ذلک) ای ما ذکر من اتخاذ  
 مرقی ملک غیره، او موضع فی حائطه یفتحہ باباً، او قع فی  
 ارضه یحضرها بشر، او علویت بینی علیہ بنیانا، او یضع علیہ  
 خشباً معلومین (صلحاً ابداً) ای سوبداً، وهو معنی الیج  
 .... (ومشی زال) البیان او الخشب (قله اعادته)  
 لانه استحق ابقاؤه بعموض (سواء زال لسقوطه) ای سقوط  
 البیان او الخشب او زال (لسقوط الحائط) الذی  
 استاجرہ لذلك (او) زال (لغیر ذلک) کهدمه ایاہ.....  
 (وله) ای لرب البیت (الصلح علی زواله) ای ازاله  
 العلوی عن بیتہ (او) الصلح بعد انه لعلی علی (عدم غوده)  
 سواء کان ما صلحہ به مثل العوض فلی صلح به علی  
 وضعه او اقل او اکثر، لان هذا عوض عن المنفعة  
 المستحقة له، فیصح بما اتفقا علیہ“

(کشاف القناع للبهوتی، ص ۳۹۱، ۳۹۲ ج ۳)

کسی دوسرے کی ملکیت میں گزر گاہ خریدنا جائز ہے، چاہے وہ  
 مکان ہو یا کچھ اور بھائی طرح کسی دوسرے کی دیوار میں دروازہ

کھولنے کے لئے مخصوص حصہ خریدنا اور دوسری کی زمین میں کنواں  
 کھودنے کی جگہ خریدنا جائز ہے بشرطیکہ جگہ متعین و معلوم ہو،  
 کیونکہ یہ بھی منفعت مقصورہ ہے لہذا ملکات کی طرح حق کی بیع بھی  
 جائز ہوگی، اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ کسی مکان یا کمرہ کا علو خرید  
 لئے تاکہ اس پر باہم طے شدہ انداز کی عمارت بنائے یا اس پر طے  
 شدہ کٹڑیاں رکھے کیونکہ علو بھی بیع کی ملکیت ہے لہذا اس کی بیع بھی  
 زمین کی طرح جائز ہے لفظ ”موصوف“ سے مراد معلوم ہے۔  
 اسی طرح اس مکان کا علو خریدنا بھی جائز ہے جو مکان بھی تعمیر نہیں  
 ہوا ہے بشرطیکہ علو اور سفل کے اوصاف بیان کر دیے ہوں تاکہ  
 بیع معلوم ہو جائے علو وغیرہ کی بیع درست ہونے کی وجہ یہ ہے کہ  
 وہ بھی بیع کی ملکیت ہے لہذا اسے اس کا محلوہ لینے کا حق ہے اسی  
 طرح دانگی صلح کے طور پر بھی نہ کوہ بلا تعلقات کرنا جائز ہے یعنی  
 دوسرے کی ملکیت میں رہتے بیٹا دروازہ کھولنے کے لئے دیوار کی  
 مخصوص جگہ لینا، یا کسی کی زمین میں کنواں کھودنے کا حق لینا یا  
 عمارت بنانے کے لئے کسی مکان یا کمرے کا علو لینا یا متعین کٹڑیاں  
 رکھنے کے لئے علو حاصل کرنا، یہ صلح بھی بیع کے حکم میں ہے، اور  
 جب علو کی عمارت یا کٹڑی گر جائے تو اسے دوبارہ علو پر عمارت  
 بنوانے یا کٹڑی رکھنے کا حق ہے کیونکہ مشتری عوض کے بدلے  
 اسے باقی رکھنے کا حقدار ہے، خریدا ہوئے مکان یا کٹڑی خود بخود گر  
 گئی ہو یا اس دوبارہ کے منہدم ہونے کی وجہ سے گر گئی ہو جسے اس  
 نے کرایہ پر لیا تھا یا کسی اور وجہ سے گر گئی ہو۔ مثلاً اسے  
 منہدم کر دیا جس وجہ سے ..... ملک مکان کے لئے جائز ہے کہ خریدار  
 سے اس کا حق ملو قسم کرنے کے لئے صلح کر لے یا علو کے منہدم  
 ہونے کے بعد صاحب علو سے اس بات پر صلح کر لے کہ دوبارہ علو  
 پر عمارت تعمیر نہ کرے، خواہ ان دونوں کی صلح اسے محلوہ پر

ہوئی ہو جتنا معلومہ دے کر صاحب علو نے ملک سے علو خرید لیا تھا یا اس سے کم پر صلح ہوئی یا اس سے زیادہ پر، کیوں کہ یہ اس منفعت کا عوض ہے جس پر استحقاق ملکیت ہو چکا ہے، لہذا جتنے پر دونوں راضی ہو جائیں اتنے پر صلح جائز ہے۔“

ابن تدامہ مثیلی فرماتے ہیں:

”ولا يجوز ان يبي ذكائه، ولا يفرج ويشتا ولا مباحاً على دواب غير نافذ الا باذن اهله،..... وان صالح اهل الدواب من ذلك على عوض معلوم جاز، وقال القاضى واصحاب الشافعى: لا يجوز، لانه بيع للهواه دون القراء، ولنا انه يبي باذنهم، فجاز، كما لو اذنوا له بغير عوض، ولانه ملك لهم، فجاز لهم الخد عوضه كالقراء،

اذا ثبت هذا، فلما يجوز بشرط كون ما يفرجه معلوم المقدر في الخروج والعلو، وهكذا الحكم فيما اذا اخرجته الى ملك انسان معين لا يجوز بغير اذنه، ويجوز باذنه بعوض بغيره ولذا كان معلوم المقدار“ (المغنى لابن قدامة، ص ۳۵ ج ۵)

جو راستہ (گلی) دوسری جانب نہ لکھا ہو اس میں چہرہ بڑا، روشن، ان لکھنا، پیچھے ملنا اس گلی میں رہنے والوں کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے..... اگر گلی والوں نے کچھ متعین عوض لے کر اس بارے میں صلح کر لی تو جائز ہے، قاضی اور فقہاء شافعیہ فرماتے ہیں کہ جائز نہیں ہے کیونکہ یہ فضائی بیع ہے قرار کی نہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ جس طرح اگر گلی والے کسی معلومہ کے بغیر اسے اجازت دیں تو جائز ہے اسی طرح معلومہ لے کر اجازت دینے کی صورت میں بھی جائز ہو گا کیوں کہ وہ گلی ان لوگوں کی ملکیت ہے اس لئے ان کے لئے اس کا عوض لینا جائز ہے جس طرح قرار کا عوض لینا جائز ہوتا ہے۔



جب اتنی بات ثابت ہو گئی تو یہ بات بھی چاہنی چاہئے کہ جو از  
اس شرط کے ساتھ ہے کہ گلی میں جو چیز پڑ جائے گا اس کی مقدار اور  
بلندی معلوم ہو۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی متعین آدمی کی  
ملکیت کی جانب روشندان وغیرہ پڑھائے اور ٹکڑا چاہتا ہے تو بھی یہی  
حکم ہو گا کہ اس کی اجازت کے بغیر چاروں طرف ہو گا، اس کی اجازت سے  
جائز ہو گا خیر وہ اجازت بالعرض ہو یا بالعارض بشرطیکہ اس کی مقدار  
معلوم ہو۔

ابن قدامہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ :

”ولا يجوز ان يفتح في الحائط المشترك حائطاً ولا باباً الا باذن  
شريكه، لان ذلك انتفاع بملك غيره، وتصرف فيه بما يضره  
به، ولا يجوز ان يغير فيه وتدا، ولا يحدث عليه حائطاً،  
ولا يستره، ولا يتصرف فيه نوع تصرف، لانه تصرف في  
الحائط بما يضر به، فلم يغير كنفه ولا يجوز له فعل شي  
من ذلك في حائط جاره بطريق الاولى، لانه اذا لم يجر فيما له  
فيه حق، ففعل ما لا حق له فيه لمولى، وان صالحه عن ذلك بفوض جائز“  
(المعنى لابن قدامه، ص ۳۶ ج ۵ مکتب الصلح)

”مشترک دیوار میں شریک کی اجازت کے بغیر محراب یا دروازہ  
کھولنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ دوسرے کی ملکیت سے انتفاع ہے، اور  
دیوار میں ایسا تصرف ہے جو دیوار کے لئے نقصان دہ ہے، یہ نہیں  
جائز نہیں کہ مشترک دیوار میں بیخ گاڑے اور اس پر کھڑا ہو اور دیوار  
کھڑی کرے اور نہ ہی اس دیوار کو ڈھکنا جائز ہے، رضی اللہ عنہ کہ  
مشترک دیوار میں شریک کی اجازت کے بغیر کسی قسم کا تصرف نہ  
کرے، کیونکہ یہ دیوار میں ایسا تصرف ہے جو دیوار کے لئے ضرر  
رسد ہے لہذا اس کا جائز نہیں ہو گا جس طرح مشترک دیوار توڑنا  
جائز نہیں، اپنے پڑوسی کی دیوار میں اس طرح کا کوئی کام کرنا

بدرجہ اولیٰ جائز نہیں ہو گا کیونکہ جب یہ تصرفات اس دیوار میں جائز نہیں جس میں اس کا حق ہے تو جس میں اس کا حق ہی نہیں اس میں تو عدم جواز بدرجہ اولیٰ ہو گا اور اگر عرض دے کر مذکورہ بنا کسی تصرف کے لئے شریک یا پاروسی سے صلح کر لی تو تصرف جائز ہو گا۔

ابن قدامہ یہ بھی فرماتے ہیں:

”ولا يجوز ان يحفر في الطريق النافذة بئر النخلة، سواء جعلها لعماء المطر، او لستخرج منها ما ينتفع به ولا غير ذلك.... ولو صالح اهل اندرب عن ذلك يعوض جاز (حولہ ملتبہ ص ۳۵ ج ۵)

جوراست اگر پاروس میں اپنے لئے کنواں کھودنا جائز نہیں ہے چاہے یہ کنواں بارش کے پانی کے لئے کھودا ہو یا پانی حاصل کرنے کے لئے یا کسی اور مقصد کے لئے کھودا ہو..... البتہ اگر کھلی والوں سے کنواں کھودنے پر مولودہ دے کر صلح کر لی ہے تو جائز ہے

مالکیہ کا مذہب

فقہائے مالکیہ کے یہاں بیع کی مشہور تعریف وہ ہے جو ابن عرفہ کی طرف منسوب ہے وہ یہ ہے:

”عقد معاوضة على غير منافع، ولا متعة لذة“

(مواہب الجلیل للعطاب ص ۲۲۵ ج ۳)

”بیع ایسا عقد مولودہ ہے جو منافع پر نہ کیا جائے اور نہ ہی لذت حاصل کرنے کے لئے کیا جائے

اس تعریف سے اجہادہ اور گرایہ داری نکال جائے گی کیوں کہ ہن دونوں میں منافع پر عقد ہوتا ہے، لہٰذا بھی اس تعریف سے خارج ہے کیونکہ نکل لذت حاصل کرنے کے لئے کیا جاتا ہے، اس تعریف کے ظاہری انحصار اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ مالکیہ کے نزدیک بیع باری شیعہ کی ہو سکتی ہے منافع اور حقوق کی نہیں ہو سکتی۔

لیکن اس تعریف کے برخلاف فقہاء مانکیہ کے یہاں بعض ایسی بیع کا جواز ملتا ہے جو حقوق اور منافع کی بیع پر مشتمل ہوتی ہیں چنانچہ مانکیہ کے یہاں حق تعلیٰ کی بیع جائز ہے اسی طرح دیوار میں لکڑی گاڑنے کے حق کی بیع بھی جائز ہے، چنانچہ علامہ درویش الشرح الکبیر میں لکھتے ہیں :-

” (وجاز) بیع (ہواء) بذمہ، ای فضاء (فوق ہواء) بان  
 يقول شخص لصاحب ارض یعنی عشرة اذرع مثلاً فوق  
 ما تبنيه بارضك (ان وصف النباه) الاسفل والاعلى لفظاً او  
 عادة للخروج من الجهة والنزول وتلك الاعلى جميع انہواء  
 الذي فوق بناء الاسفل ولكن ليس له ان يبنى ما دخل عليه  
 الا برضا الاسفل.... (و) جاز عقد علی (غرض جذع) ای  
 جنسہ، فی شمل المتعدد (و حائط) لا حر بیعا او  
 لجارة - وغیرہ موضح الجذع علی المشتري  
 او المکثری -

(درستی علی الشرح الکبیر ص ۳۱۱ ج ۳)

”فضا کے اوپر فضا کی بیع جائز ہے مثلاً کوئی شخص زمین کے ٹکڑے سے کہے کہ اپنی زمین پر تم جو عمارت تعمیر کرو گے اس کے اوپر دس ذراع فضا میرے ہاتھ بیچ دو لیکن اس کے جواز کی شرط یہ ہے کہ لفظوں میں یا عرف و عادت کی بنیاد پر بیچنے اور اوپر والے مکانوں کے اوصاف طے کر لئے جائیں تاکہ یہ بیع جہالت اور غرر سے نکل جائے، اوپر کی منزل و طالیچے کی عمارت کے اوپر کی پوری فضا کا ٹکڑا ہو جائے گا۔ لہذا اوپر والے کے لئے جائز نہیں کہ وہ نیچے والے کی رضا مندی کے بغیر اس کی حد میں تعمیر کرے۔

پھر دوسرے کی دیوار پر لکڑیاں رکھنے کی بیع کرنا یا اجلہ پر لینا جائز ہے اور دیوار پر جس جگہ لکڑیاں رکھی جائیں ان بیسوں کا کٹنا یا توڑنا خریدار یا کرلیہ دار کے لئے جائز ہو گا۔

علامہ خطاب یہ مسئلہ ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں :-

ولا يجوز لمتاع الهواء بيع ما على سقفه الا باذن البائع، لان  
الشفق على حائطه... ولفهم منه انه ملك ما فوق بناءه من  
الهواء الا انه لا يتصرف فيه لحق البائع في الشفق"  
(مواهب الجليل ص ۲۷۶ ج ۴)

”فضا خریدنے والے کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنی چھت  
کے اوپر کی فضا بائع کی اجازت کے بغیر کسی اور کے ہاتھ بیچ دے اس  
لئے کہ اوپر والے مکان کا بوجھ بھی اصل بائع کی دیوار پر پڑے گا  
..... اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ فضا خریدنے والا اپنے  
مکان کے اوپر کی فضا کا مالک تو ہو گیا لیکن دیوار پر بوجھ ڈالنے کا جو  
حق بائع کا ہے اس کی وجہ سے وہ اوپر کی فضا میں تصرف کرنے کا  
حق نہیں رکھتا۔

علامہ سوافی نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے :-

”يجوز قول مالك شراء طريق دار رجل، وموضع جذوع  
من حائط يحملها عليه اذا وصفها“

(المنهاج والاكمل للسواق بمائش الحطاب ص ۲۷۵ ج ۴)

”اہم مالک کے قول نے مطابق کسی شخص کے احاطہ میں راستہ  
خریدنا اور کسی کی دیوار پر ٹکڑیاں رکھنے کی جگہ خریدنا جائز ہے بشرطیکہ  
دونوں کی حد بندی کر دی گئی ہو۔“

اہم مالک کی الحدودۃ الکبریٰ سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے یہاں حق شرب کی بیخ بھی  
جائز ہے چنانچہ الحدودۃ الکبریٰ میں آیا ہے۔

”قلت :- ارفئت ان بعتم شرب يوم، ويجوز هذا ام لا؟“

قال :- قال مالك : يجوز ان قلت : فان بعتم حظي، بعتم  
اصله من الشرب، وانما في يوم من اثني عشر يوماً، يجوز  
في قول مالك؟ قال :- نعم قلت : فان لم ابع اصله، ولكن

جعلت ابع منه السقي، اذا جاء يوسى بعث ماضا الى من الله  
 بمن يستقى به، ايجوز هذا في قول مالك، قال: نعم  
 (المعتمد الكبير ص ۱۲۱ و ۱۲۲ ج ۱۰)

”میں نے عرض کیا کہ آپ کا کیا خیال ہے کہ اگر میں ایک  
 دن کا حق شرب پتھوں تو یہ جائز ہو گا یا نہیں؟ امام مالک نے فرمایا کہ  
 چتر ہے، میں نے عرض کیا کہ اگر میں نے اپنا حصہ پیا تو اصل حق  
 شرب بچ دیا حالانکہ میرے لئے بدہ دونوں میں ایک دن ہے کیا پھر  
 بھی اس کی بیع امام مالک کے قیل کے اعتبار سے جائز ہوگی؟ انہوں  
 نے فرمایا کہ ہاں! میں نے عرض کیا کہ اگر میں اصل حق نہ پتھوں  
 بلکہ ایک دن کا پانی پتھوں مثلاً جب میرا دن آئے تو اس دن جتنا  
 پانی ہو وہ بچ دوں تو کیا یہ امام مالک کے قول کے اعتبار سے جائز  
 ہو گا؟ انہوں نے فرمایا ہاں!

ان مہلکوں سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ فقہاء مالکیہ کے نزدیک حق حقوق کی بیع  
 جائز ہے اور یہ ممکن نہیں ہے کہ ان عبادت کو اعیان کی بیع پر محمول کریں جن کے ساتھ  
 یہ حقوق متعلق ہیں اس لئے کہ حق شرب کی بیع کو اس مسئلہ میں پانی کی بیع سے الگ ذکر  
 کیا گیا ہے اور دونوں کو الگ الگ عبادتوں میں جائز کہا گیا ہے حالانکہ حق شرب کا حصہ حق  
 مجرد حق ہے اور اس لئے بھی کہ مجرد لفظ کی بیع مالکیہ کے یہاں جائز نہیں ہے لہذا یہ کہ تعمیر  
 کی غرض سے جو چنانچہ المعتمد الکبریٰ میں آیا ہے۔

”قمت: اذبت ان باع عشرة اذرع من فوق عشرة اذرع  
 من هوله هوله، ايجوز هذا في قول مالك؟ قال: لا يجوز هذا  
 عندى، ولم اسمع من مالك فيه شيئا، الا ان يندرت له بناء  
 بينه، لان يبنى هذا لفوفه، فلا باس بذلك

(المعتمد الكبير ص ۵۱ ج ۱۰)

”میں نے عرض کیا آپ کی کیا رائے ہے کہ اگر ایک آدمی  
 اپنی فضا میں سے دس ذراع کے لوہے کی دس ذراع فضا بچ دے تو کیا

ایسا کرنا امام ملک کے قتل کے اظہار سے جائز ہو گا ۱۲ انہوں نے فرمایا کہ میرے نزدیک ایسا کرنا جائز نہیں ہے اور میں نے اس بارے میں امام ملک سے کوئی بات نہیں سنی ہے، البتہ کہ اس بات کی شرط لگا دی جائے کہ فضا کا ملک اس جگہ عملت فقیر کرے تاکہ خریدار اس کے اوپر عملت فقیر کر سکے تو پھر اس بیع میں کوئی حرج نہیں ہے۔

”علامہ زرہ تہنی“ نے منفعت کی بیع کو بھی بیع کے اقسام میں ذکر کیا ہے چنانچہ وہ

لکھتے ہیں۔

”البيوع جمع بيع وجمع لاختلاف انواعه، كبيع للعين وبيع الدين، وبيع المنفعة“

(شرح الزرہ تہنی علی المصطلح ص ۲۵۰ ج ۳)

”بیع بیع کی جمع ہے جمع اس واسطے لایا گیا کہ اس کی مختلف

قسمیں ہیں مثلاً عین کی بیع، دین کی بیع، منفعت کی بیع

”ان تمام عبادتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ جن منافع کو عین عرفہ

نے بیع کی تعریف سے خارج کیا ہے وہ موقت منافع ہیں جن کو اجلہ

یا کرایہ دہری کہا جاتا ہے جن تک منافع موبدہ (دامنی منافع) کا

تعلق ہے تو اس کی بیع مانعہ کے میں بھی جائز ہے۔ واللہ سبحانہ

اعلم

احناف کا مذہب

فقہائے احناف کے میں بیع کی مشہور تعریف یہ ہے ”مل کا مل سے بدلہ

کرتا“ (المیزان ج ۵ ص ۲۰۲) بعض فقہاء نے یہ تعریف کی ہے ”ایک مرغوب چیز کا

دوسری مرغوب چیز سے بدلہ کرتا“ (بدائع الصنائع ص ۱۳۳ ج ۵) لیکن مرغوب چیز

سے مراد احناف کے میں مل ہی ہے کیونکہ علامہ کاسانی جنہوں نے بیع کی یہ تعریف کی

ہے انہوں نے دوسرے مقام پر یہ بھی لکھا ہے کہ ”بیع مل سے مل کے بدلہ کا نام

ہے" (بدائع الصنائع ص ۱۴۰ ج ۵) اسی طرح صاحب الدر المختار نے شرح منہجی الاثر میں صراحت کی ہے کہ مرغوب چیز سے مل ہی مراد ہے۔

## مال کی تعریف

مال کی تعریف میں فقہاء احناف کی عبارتیں مختلف ہیں، ابن عابدین کہتے

تھے۔

"المراد بالمال ما یسیر الیہ الطبع، ویمكن ادخاره لوقت الحاجة، والعالیہ تثبت بتناول الناس کفاۃ، او بعضہم، والتفویہ یتثبت بہ وبیانہ الا لتفادح بہ سرعاً"

(رد المحتار ص ۳ ج ۴)

"مال سے مراد وہ چیز ہے جس کی طرف طبیعت مائل ہو اور وقت ضرورت کے لئے اس کو ذخیرہ کرنا ممکن ہو اور مالیت تمام لوگوں یا بعض لوگوں کے مال بنانے سے ثابت ہوتی ہے اور "قنوم" مالیت بنانے کے ذریعہ بھی ثابت ہوتا ہے اور شرعاً اس سے اقل یا جائز ہونے سے بھی حاصل ہو جاتا ہے"

اس کے بعد ابن عابدین نے اعلوی تقدس سے نقل کیا ہے :-

"العمال اسم یغیر الآدمی خلق لمصالح الآدمی، وامکن احرارہ والتصرف فیہ علی وجہ الاختیار"

(رد المحتار ص ۳ ج ۴)

"مال اس غیر انسان کا نام ہے جو انسان کے مصالح کے لئے پیدا کیا گیا ہو اور اسے اپنی حفاظت میں لے لینا اور اس میں اپنی مرضی سے تصرف کرنا ممکن ہو"

نہیں دونوں تعریفوں میں سے کوئی تعریف ایسی نہیں ہے جو بیع کو انہیں میں منحصر کرتی ہو اور حقوق یا دانگی منفع کو صراحۃً بیع کی تعریف سے نکل دیتی ہو لیکن الدر المختار کے مصنف عا و الدین حصکفی نے منہجی الاثر کی شرح میں ایسی تعریف کی ہے جو بیع

کو اعیان میں محدود کر رہی ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں :-

”وَسِرَادٌ لِّلْعَالِ عَيْنِ بِجَوْرِ فِيهِ التَّنَافُسُ وَالْاِبْتِدَالُ“

(لحد الفحس، بمناش، مجلہ الزہرہ ص ۲۷۲)

مل سے مراد وہ عین (باری اور محسوس چیز) ہے جس کے بارے میں لوگوں کے درمیان رغبت اور حرص پائی جائے اور اس کا استعمال کیا جاتا ہو۔

مل کی تعریف میں اس بات کی صراحت کہ وہ اعیان میں سے ہوتی چاہیے، اگرچہ حنفی کے علاوہ کسی اور حنفی فقہ کے یہاں اتنی وضاحت سے نہیں ملتی لیکن متاخرین فقہائے احناف کے کلام اور ان کی تعریفات سے یہ بات مستنبط ہوتی ہے کہ مل کی تعریف میں حیثیت ان کے یہاں ملحوظ ہے اسی لئے شیخ مصلحہ زرقاء نے ان تعریفات پر تنقید کرتے ہوئے مل کی ایک دوسری تعریف کی ہے وہ لکھتے ہیں :-

”الْعَالُ : هُوَ كُلُّ عَيْنٍ ذَاتِ دَمٍّ مَادِيَةٍ بَيْنَ الْعَاسِ“

(الفتاویٰ الاسلامیہ و دہ نوعدہ النجلی ص ۲۳۵ ج ۲)

”مل ہر وہ عین ہے جو لوگوں کے درمیان مادی قیمت رکھتا ہو“

ان دونوں تعریفوں کا خلاصہ یہ ہے کہ مل مادی چیزوں میں محدود ہو، منافع اور حقوق مجرودہ کو شامل نہ ہو اسی لئے فقہائے احناف نے منافع اور حقوق مجرودہ کی بیع جائز نہ ہونے کی صراحت کی ہے فقہائے احناف نے صراحتاً لکھا ہے کہ حق زعمی کی بیع جائز نہیں ہے حرامہ کا ملکی سمجھتے ہیں۔

”سَلُّوْا عَمُوْبَيْنِ رَجُلَيْنِ اِهْلًا، اَبْنَاءَ مَسْحَبِ الْعُلُوْ حَتَّى يَمُوْا بِحِزِّ، لَا اَنْ يَهُوْا لِحِزِّ بَدَلٍ“

(جامع المسانف ص ۱۳۵ ج ۵)

اگر قریب آدمی کی بیچ کو حیزل ہے اور دوسرے قومی کی قوم کی منزل اور دونوں منزلیں منہدم ہو گئیں اس کے بعد اوپر کی منزل کے ایک نے اپنا حق غنیمت دیا تو یہ بہتر نہیں ہے کہ نہ کہ فضائل نہیں ہے۔

”مَسْحَبٌ هَذَا هُوَ نَكْبَةٌ هِيَ ”لَا اَنْ يَمُوْا لِحِزِّ بَدَلٍ“

(جامع المسانف ص ۲۰۳ ج ۵)

”نکبہ اعرافہ“



کیونکہ حق تعالیٰ مٹی نہیں ہے اس لئے کہ مال وہ ہے جس کی  
اعزاز ممکن ہو۔

اسی طرح حق تسبیل کے عدم جواز کی بھی فقہائے احناف نے صراحت کی ہے  
میں نے کسی حنفی فقیہ کے یہاں حق نفعی اور حق تسبیل کے جواز کا ختم نہیں  
دیکھا۔ (رد المحتار ص ۳۲ ج ۳)

لیکن بعض فقہائے احناف نے حق مرور اور حق شرب کی بیع کو جائز کہا ہے اس  
سلسلہ میں فقہائے احناف نے جو کچھ لکھ ہے اسے ہم بیان کرتے ہیں۔

### احناف کے نزدیک حق مرور کی بیع

حق مرور کی بیع کے سلسلے میں فقہائے احناف کے یہاں دو روایتیں ہیں پہلی  
روایت زیارات کی ہے جس میں اس کو جائز کہا گیا ہے، دوسری روایت کتاب الفسفہ  
کی ہے جس میں حق مرور کی بیع جائز قرار دی گئی ہے۔ صاحب ہدایہ لکھتے ہیں۔

” (وبیع الطريق وعبث جائز، وبيع مسبل الماء وعبثه باطل) و انمسئلة  
تحتل وجہین! سب رقبۃ الطريق والمسیل، وبيع حق المرور والتسبیل فان  
کان الاول لوجه الفرق بین المسئلین ان الطريق معلوم، لان له طولاً وعرضاً معنویاً  
واما المسبل فمجهول، لانه لا بدري قدر ما يشغله من الماء، وان كان الثاني  
نفي بيع حق المرور واثباته، ووجه لفرق علی احداهما ينه وبيع حق التسبیل ان حق  
المرور معلوم، لتعريفه بتجمل معلوم، وهو الطريق، واما المسبل علی السطح  
فهو نظير حق التعلی، وعلی الارض مجهول لجهته غرضه، ووجه لفرق بین حق المرور و  
حق التعلی علی احد الروایتین ان حق التعلی یعلی بعین لا یتغی، وهو الماء،  
فانسبه السطح - اما حق یتعلی بعین یتغی

وهو الارض، فاشبه الاعیان

(فتح القدر ص ۲۰۵ ج ۵)

”راست کی بیع اور اس کا ہر جائز ہے اور ہر ٹکڑے کی بیع اور ہر باطل ہے اس مسئلہ  
میں دو صورتیں ہوتی ہیں۔

۱۔ اصل راستہ اور پر بادہ کی بیخ۔

۲۔ راستہ چلنے کے حق اور پانی بہانے کے حق کی بیخ۔

اگر پہلی صورت مراد ہے تو دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ راستہ معلوم ہے اس لئے کہ اس کی لہجائی اور چوڑائی معلوم ہے اور پانی بہنے کی جگہ غیر متعین ہونے کی وجہ سے مجہول ہے۔ اس لئے کہ یہ نہیں معلوم ہے کہ پانی کتنی زمین کو مشغول کرے گا۔ اگر دوسری صورت ہے تو حق مرور کی بیخ کے بارے میں دو روایتیں ہیں جس روایت میں حق مرور کی بیخ کو جائز کہا ہے اس کی بہتر حق مرور کی بیخ اور حق مسیبل کی بیخ کے درمیان فرق یہ ہے کہ حق مرور معین و معلوم ہے کیونکہ اس کا تعلق معین جگہ سے ہے یعنی راستہ۔ جب تک چھت کے پر بادہ کا تعلق ہے تو وہ بالکل حق تعالیٰ کے مشل ہے اور زمین کا حق مسیبل مجہول ہے کیونکہ اس کا مکمل مجہول ہے اور ایک روایت کی بنیاد پر حق مرور اور حق تعالیٰ میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ ایسی چیز سے متعلق ہے جو باقی رہنے والی نہیں یعنی عمارت، لہذا حق تعالیٰ منافع کے مشابہ ہو گیا اور حق مرور باقی رہنے والی چیز سے متعلق ہے یعنی زمین سے لہذا حق مرور اعیان کے مشابہ ہو گیا۔

علامہ ابن ہمام نے اس فرق پر یہ اعتراض کیا ہے کہ بیخ جس طرح باقی رہنے والی چیز کی ہوتی ہے اسی طرح باقی نہ رہنے والی چیزوں کی بھی ہوتی ہے اس لئے باقی رہنے والے اعیان اور باقی نہ رہنے والے اعیان میں فرق کرنا درست نہیں، پھر ابن ہمام نے ایک اور فرق بیان کیا ہے یہ ہے۔

ان حق المرور يتعلق برقبة الارض، وهي مال موعين، لما يتعلق به يكون له حكم العين، اما حق التعلیٰ فحق يتعلق بالهواء، وهو ليس بعين مال

(فتح القہر ص ۲۰۹ ج ۵)

کہ حق مرور زمین سے متعلق ہوتا ہے اور زمین ایک ایسا مال ہے جو مادی اور محسوس ہے لہذا اس سے متعلق حق کو بھی عین کا حکم حاصل ہو گا۔ اس کے برخلاف حق تعالیٰ فضا سے متعلق رکھنے والا حق ہے اور فضا میں بل نہیں ہے۔

فقہ ہدایہ نے زیارات کی روایت کو صحیح قرار دیا ہے جس میں حق مرور کی بیع کو ناجائز کہا گیا ہے، اس لئے کہ حقوق مجردہ کی بیع جائز نہیں ہوتی۔ لیکن ”مدر الخلد“ میں ذکر کیا گیا ہے کہ اکثر مشائخ نے جوہر کی روایت کو اختیار کیا ہے۔ ”ابن عابدین“ اس کے تحت لکھتے ہیں:-

”قوله“ وبه اخذ عامة المشايخ “ قال السانحاني:  
وهو الصحيح، وعليه الفتوى، بمضمرات والفرق بينه وبين  
حق التعلی حيث لا يجوز، هو ان حق المرور حق يتعلق  
برقبة الارض، وهي مال هو عينه، فما يتعلق به له حكم  
العين، اما حق التعلی فمتعلق بالهواء، وهو ليس بعين مال  
(در الخلد ص ۱۳۲ ج ۴)

صاحب ”مدر الخلد“ کا قول ”وبه اخذ عامة المشايخ“ کے  
بارے میں ”سانحانی“ لکھتے ہیں کہ یہی صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ  
ہے، حق مرور اور حق تعلیٰ ہونا جائز ہے ان دونوں کے درمیان فرق  
یہ ہے کہ حق مرور ایسا حق ہے جو زمین سے متعلق ہے اور زمین بھی  
مل ہے، لہذا اس سے تعلق رکھنے والے حق کو بھی عین کا حکم  
حاصل ہو گا اس کے برخلاف حق تعلیٰ فضا سے متعلق ہے اور فضا  
عین مل نہیں ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ متاخرین فقہاء احناف کے نزدیک راجح  
یہ ہے کہ حق مرور کی بیع جائز ہے۔ کیونکہ حق مرور عین سے تعلق رکھنے والا حق ہے لہذا  
بیع کے جائز ہونے میں اسے بھی عین کا حکم حاصل ہو گیا، اس اصل کی بنیاد پر مناسب یہ  
تھا کہ زمین پر پانی بہانے کے حق کی بیع جائز ہو کیونکہ یہ بھی ایسا حق ہے جو عین سے متعلق  
ہے یعنی زمین سے لیکن فقہائے حق تسمیل کی بیع کو منع کیا ہے۔ کیونکہ پانی بہانے کا  
محل مجمل ہے اس لئے منع نہیں کیا کہ وہ حق مجرد کی بیع ہے جیسا کہ صاحب ”ہدایہ“ کی  
بیان کی ہوئی علت سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس علت کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر پانی بہانے کا محل  
متعین کر دیئے سے جہات دور ہو جائے اور پانی اس متعین محل سے تہلہ نہ کرے تو حق

## تسمیل کی فتح بھی جائز ہوگی حق شرب کی بیخ

حق شرب کی بیخ کے بدلے میں بھی فقہائے اہل حق کے اقوال مختلف ہیں چنانچہ حنفی مسلک کی ظاہر روایت یہ ہے کہ حق شرب کی بیخ جائز نہیں ہے۔ پھر بہت سے مشائخ نے عرف کی بنیاد پر حق شرب کی بیخ جائز قرار دی ہے۔ "رد المحتار" وغیرہ میں عدم جواز پر فتویٰ ہے۔ لیکن فقہ غفرلہ سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ جن فقہاء نے حق شرب کی بیخ کا عرف قائم ہونے کی بناء پر اس کے جواز سے منع کیا ہے ان حضرات نے غرر اور جمالت کی وجہ سے منع کیا ہے۔ اس وجہ سے نہیں کہ حق شرب مل نہیں۔

چنانچہ امام سرخسیؒ لکھتے ہیں:

"بیخ الشرب فاسد، فانه من حقوق العبيع بمنزلة الاوصاف، فلا يفردها ببيع ثم هو مجهول بل نفسه غير مقدورة لتسليم، لان البائع لا يدري اي جري الماء ام لا؟ وليس في وسعه اجراؤه قال: "وكان شيعتنا الا سام يحيى عن استاذہ انه كان يفتي بجواز بيع الشرب بدون الارض، ويقول: فيه عرف ظاهر في ديارنا بنسب، فانهم يبيعون الماء" فلعرف الظاهر كان يفتي بجوازه، ولكن العرف انما يعتبر فيما لانص بخلافه، والنهي عن بيع الغرر نص بخلاف هذا العرف فلا يعتبر"۔

(مسرد السر - ج ۱ ص ۱۳۵ ج ۱۴)

"حق شرب کی بیخ فاسد ہے، کیوں کہ بیخ کے حقوق میں سے ہے اور بیخ کے حقوق بیخ کے اوصاف کے درجہ میں ہیں لہذا بطرحہ اس کی بیخ نہیں کی جاسکتی پھر حق شرب فی نفسه مجهول ہے اس کے حوالہ کرنے پر قدرت نہیں کیوں کہ بیخ جائز ہی نہیں کہ پانی جاری ہو گا یا نہیں؟ اور پانی جاری کرنا اس کے اعتدال میں نہیں۔ اور ہمارے شیخ امام اپنے استاد سے نقل کرتے تھے کہ "۔"

زمین کے بغیر حق شرب کی پیمائش کے جواز کا کوئی دیا کرتے تھے اور  
 فرماتے تھے کہ اس کے بار میں ہلکے دیر "نصف" میں واضح  
 عرف موجود ہے کہ لوگ پانی پیچتے ہیں۔ "غرض یہ کہ واضح عرف  
 کی بنیاد پر حق شرب کی پیمائش کے جواز کا کوئی دیا کرتے تھے لیکن  
 عرف کا اعتبار ان جگہوں پر ہوتا ہے جہاں عرف کے خلاف نص  
 موجود نہ ہو اور حق فرور سے ممانعت والی حدیث اس عرف کے  
 خلاف صحیح و صریح نص ہے لہذا یہ عرف قاتل اعتبار نہیں  
 ہے۔"

ام سرخسی نے عدم جواز کے دو اسباب بیان کئے ہیں، پہلا سبب یہ ہے کہ  
 شرب میح کے حقوق میں سے ہے لہذا مستحکم اس کی پیمائش ہو سکتی ہو ورا سبب یہ ہے  
 کہ شرب کی پیمائش میں دعوہ اور جہالت ہے اور جب جائز کئے والوں نے عرف ظاہر سے  
 استدلال کیا تو انہیں سرخسی نے ان کے رد میں صرف غرور و جہالت کی بات ذکر کی۔ اور  
 لکھا کہ عرف میں اس کی صلاحیت نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے اس غرور کو جائز کہا جائے۔  
 جس کی نص میں ممانعت آئی ہے، یہ نہیں فرمایا کہ عرف اس قاتل نہیں ہے کہ اس کی  
 وجہ سے حقوق کی پیمائش جائز ہو۔

ابن ہمام نے بھی اس کی صراحت کی ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

"ثم يتقرر انه حظ من الماء فهو يجهول المقدار فلا يجوز فيه  
 وهذا وجه منع مشايخ بخاری تبعه مفرداً"

(فتح المجدد، ص ۵۷۲-۵)

"پھر اس مقدمہ پر کہ "شراب" پانی کے ایک حصے کا نام ہے  
 جس کی مقدار مجہول ہے لہذا اس کی پیمائش جائز نہیں ہوگی اس وجہ سے  
 مشائخ بخاری نے مستحکم اس کی پیمائش کو منع کیا ہے۔"

"پہلی" کی مہلت ابن ہمام سے بھی زیادہ صریح ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

"والماء يجوز مع الشرب وحدوى ظاهر الرواية للجهالة،

لا باعتبار انه ليس بمال" (فتح المجدد، ص ۵۷۲-۵)

”ظاہر الروایت میں تھا ”شرب“ کی بیج کو جہالت کی وجہ سے  
 ناجائز کہا گیا ہے اس وجہ سے نہیں کہ ”شرب“ مل نہیں  
 ہے۔“

لہم سرخسی ”نے دوبارہ یہ مسئلہ کتاب المزارعة میں زیادہ تفصیل کے ساتھ  
 لکھا ہے اور اخیر میں بیج شرب کو عرف کی وجہ سے جائز کہنے والے مشائخ متاخرین کا قول  
 ذکر کیا ہے اور ان کے قول پر کئی تنقید نہیں کی ہے۔  
 چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

وبعض المتأخرين من مشايخنا رحمهم الله اثنى ان بيع  
 الشرب وان لم يكن له ارض للعادة الظاهرة فيه في بعض  
 البلدان، وهذه عادة معروفة بنسب، قالوا: اما جواز  
 الاستصناع للتعامل، وان كان القياس ياباه، فكذلك بيع  
 الشرب بدون الارض

(مبسوط سرخسی ص ۱۷۱ ج ۲۲)

”مشائخ متاخرین میں سے بعض نے شرب کی بیج کی جواز کا فتویٰ  
 دیا ہے، اگرچہ اس کے ساتھ زمین کی بیج نہ کی جائے، ان حضرات  
 نے یہاں بعض شہروں کے عرف کی بنیاد پر کہا ہے چنانچہ صرف شرب  
 کی بیج ”نسب“ کی معروف عادت ہے، ان حضرات نے فرمایا  
 ہے کہ استصناع کو تعامل کی وجہ سے جائز کہا گیا ہے اگرچہ قیاس  
 کا تقاضا اس کے خلاف تھا۔ اسی طرح زمین کے بغیر شرب کی بیج  
 بھی عرف کی وجہ سے جائز ہو گئی۔“

فقہاء احناف نے بیج شرب کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس سے حقوق کے  
 مسئلہ میں بعینہ وہی باتیں معلوم ہوں جو حق مرد اور حق تنسیل کی بیج کے مسئلہ میں  
 ان کی بحثوں سے معلوم ہوئی۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ”حق اگر کسی عین مل سے متعلق  
 ہو تو اس کی بیج جائز ہوگی بشرطیکہ وہاں کوئی ملحق مثلاً غرر اور جہالت وغیرہ نہ پایا  
 جائے۔“

بعض متاخرین احناف نے لکھا ہے جن حقوق کی بیخ جاہز نہیں ہے مثلاً حق تعالیٰ حق شرب، حق غسل کا عوض لینے بطریق بیخ تو جائز نہیں، لیکن صلح کے طریقے پر از، کا عوض لینے جائز ہے۔ علامہ غلام الدین "مل کے بدلہ میں وظائف سے دستبرداری کا مسئلہ ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"اقول" وعلى، اذ كره من جواز لا اعتياض عن الحقوق المجردة بما لا ينبغي ان يجوز الا اعتياض عن حق التعلی وعن حق الشرب وعن حق المسيل بما لا ان هذه الحقوق لم تثبت لاصحابها الا جل دفع الضرر عنهم بل ثبت لهم ابتداءً حق شرعي فصاحب حق العلو اذا انتهك عنوه قالوا: ان له حق اعادته كما كان اجيرا عن صاحب السفن فاذا نزل عنه لغيره بما لا معلوم ينبغي ان يجوز ذلك على وجه الفراق والصلح، لا على وجه البيع، كما جاز النزول عن الوظائف ونحوها. لا سيما اذا كان صاحب حق العلو قمارا عجز عن اعادته عنوه، فنولم يجوز ذلك له على الوجه الذي ذكرناه، ينضرب فينا مل ونيجرد - والله سبحانه اعلم

"میں کہتا ہوں کہ حقوق مجرورہ کا مل کی صورت میں عوض لینے کا جواز جو فقہاء نے ذکر کیا ہے اس کی بنیاد پر مناسب ہے کہ حق تعالیٰ حق شرب اور حق غسل کا عوض مل لینے بھی جائز ہو، کیونکہ یہ حقوق اصحاب حقوق کے لئے دفع ضرر کے لئے ثبت نہیں ہوئے ہیں بلکہ اصحاب حقوق کے لئے ان حقوق کا ثبوت ابتداءً حق شرعی کی بنا پر ہوا ہے لہذا جس شخص کو حق علو حاصل ہے اگر اس کا علو منہدم ہو جائے تو اسے دوبارہ علو کی تعمیر کا حق ہے جس طرح پہلے اس کا علو تھا لہذا جب وہ شخص متعین مل کے بدلے میں دوسرے شخص کے لئے علو سے دستبردوار ہو گیا تو مناسب یہ ہے کہ صلح کے طور پر یہ بھی جائز ہو بیخ کے طور جائز نہ ہو جس

طرہ پر سے وظائف وغیرہ

کے حق سے دستبردار ہوتی ہے خصوصاً اس وقت جب کہ حق علویٰ الٰہی خاص ایسا تک دست ہو کر علویٰ دوبارہ تعمیر سے عاجز ہو، کیونکہ اگر نہ کوہ بالا طریقے پر اس کے لئے حق علویٰ کا عوض لینا جائز نہ ہو گا تو اسے ضرر پہنچے گا۔ واللہ سبحانہ اعلم

یہ ان بحثوں کا حاصل ہے جو میں نے منافع کی بیع اور امین سے تعلق رکھنے والے حقوق کے مسئلہ میں فقہاء احناف کے یہاں پائی ہے۔

### اس نوع کے حقوق کے احکام کا خلاصہ

آگے جو حصے سے پہلے سبب معلوم ہوتا ہے کہ جو فقہی عہدیں اوپر ذکر کی گئیں ان کا خلاصہ یہاں درج کر دیں۔

(۱) — بیع کی تعریف کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے فقہاء شافعیہ اور حنبلیہ بیع کے عین ہونے کی شرط نہیں لگاتے بلکہ منافع ”مؤبدہ“ (دائمی منافع) کی بیع کو بھی جائز قرار دیتے ہیں فقہاء مالکیہ کی بعض فروع سے یہی ظاہر ہوتا ہے۔

(۲) — فقہاء احناف نے اگرچہ بیع میں بیع کے عین ہونے کی شرط لگائی ہے لیکن ان لوگوں نے حق مرد کی بیع جائز قرار دی ہے اور جواز کی علت یہ بیان کی ہے یہ ایسا حق ہے جو عین سے متعلق ہے لہذا جواز بیع میں اسے عین کا حکم حاصل ہو گیا۔

(۳) — اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ امین سے تعلق رکھنے والے حقوق کا احناف کے یہاں وہی حکم ہے جو امین کا ہے یعنی حقوق کی بیع جائز ہے بشرطیکہ اس میں بیع سے کوئی اور مانع موجود نہ ہو مثلاً دھوکہ اور جہالت

(۴) — جو حقوق امین سے تعلق نہیں رکھتے مثلاً حق تعمیلی ان کی بیع احناف کے نزدیک جائز نہیں۔ لیکن از رو مسلح ان کا عوض لینا جائز ہے جیسا کہ بعض فقہاء متاخرین نے ذکر کیا ہے۔

ان چاروں نکات کی روشنی میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جو حقوق عرفہ امین سے تعلق رکھتے ہیں ان کی بیع ائمہ شیعہ کے نزدیک جائز ہے۔ احناف کے نزدیک جائز نہیں، فقہاء احناف نے کہا کہ حقوق مجردہ کا عوض لینا جائز نہیں لیکن یہ حکم احناف کے نزدیک



اس عموم کے ساتھ نہیں ہے جس کا الفاظ سے وہم ہوتا ہے، بلکہ فقہاء احناف نے اس حکم سے اعیان سے تعلق رکھنے والے بعض حقوق کا اشتاء کیا ہے اور بعض اشیاء کو اموال میں داخل کرنے میں عرف کو بڑا دخل ہے اس لئے کہ جیسا کہ ابن عابدینؒ نے کہا ہے کہ ملکیت لوگوں کے مل بیٹانے سے طلت ہو جاتی ہے لہذا "حقوق" جب عرف میں قیمت رکھنے والے مل میں لئے گئے ہیں اور لوگ ان کے ساتھ اسول والا معاملہ کرتے ہیں تو ان کی بیع بھی درج ذیل شرطوں کے ساتھ جائز ہونی چاہئے۔

(۱)۔ وہ حق فی المل ملکیت ہو مستقبل میں متوقع نہ ہو۔

(۲)۔ وہ حق صاحب حق کے لئے امانت ملکیت ہو، بعض دفع ضرر کے لئے طلت نہ ہو۔

(۳)۔ وہ حق ایسا ہو جو ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو سکے۔

(۴)۔ تحدید کرنے سے اس حق کی تحدید ہو جاتی ہو اور غریبا جہالت کو مستلزم نہ ہو۔

(۵)۔ تاجروں کے عرف میں لین دین کے سلسلہ میں اس حق کو اموال و اعیان کی حیثیت حاصل ہو۔

حق اسبقیت

حقوق عرفہ کی دوسری قسم کو ہم "حق اسبقیت" کا نام دے سکتے ہیں "حق

اسبقیت" سے مراد یہ ہے کہ سہل الاصل چیز سب سے پہلے قابض ہونے کی وجہ سے

فہم کو ملک بننے کا جو حق یا اس مل کے ساتھ جو خصوصیت حاصل ہوتی ہے اسی کو حق

اسبقیت کہنا ہے، مثلاً افتادہ زمین کو کلل استعمال بنانے سے ملک بننے کا حق حاصل

ہو جاتا ہے۔

بعض فقہاء شافعیہ اور حنبلیہ نے اس حق کی بیع کا مسئلہ بھی ذکر کیا ہے اور اس

بات پر تو تمام فقہاء کا اجماع ہے کہ انسان بجز اور افتادہ زمین کو قتل استعمال بنانے سے

اس کا ملک بن جاتا ہے صرف افتادہ زمین میں پھر گزارنے سے فہم کو ملکیت حاصل نہیں

ہوتی، البتہ حق ملک حاصل ہو جاتا ہے چنانچہ جس شخص نے کسی زمین میں پھر وغیرہ گاڑ

کر نشان لگایا وہ اس زمین کو قتل کاشت بنانے کا دوسروں کے مقابلے میں زیادہ حقدار

ہے فقہاء شافعیہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ پتھر گزرنے سے قبل کاشت بنانے کا جو حق انسان کو حاصل ہوتا ہے اس حق کی بیع جائز ہے یا نہیں علامہ ربیعؒ نے "نمایہ المحتاج" میں تحریر فرماتے ہیں:

"من شرع فی عمل احیاء ولم یتعمہ، کحفر الاساس، او علم علی بقعة بنصب احجار، او غرز خشب، او جمع نرايا، و خط خطونا، فمحجر علیہ ی مانع لغيرہ منہ بما فعلہ، بشرط کونہ بقدر کفایتہ وقادر اعلیٰ عما زہ حالا، و حیثہذا هو احق بہ من غیرہ اختصاصا لاسلک... لکن الاصح انه لا یصح بیعہ ولا ہبہ، کما نلہ لما وردی، بخلاف الذلہ اوسی، لما مر من انه غیر مانک، حق التمسک لا یباع کحق الشفعة والنالی یصح بیعہ و کما نہ یباع حق الاختصاص"

(نمایہ المحتاج للربیع : ۲۳۶ ج ۵)

"جس شخص نے قبل استعمال بنانے کا عمل شروع کیا لیکن اسے عمل نہیں کیا مثلاً نہ کھودی یا پتھر نصب کر کے یا ٹکڑیاں گاڑ کر یا مینڈھ بنا کر یا خط کھینچ کر کسی زمین پر نشان لگایا تو دوسرے کے لئے وہ زمین ممنوع ہو جاتی ہے یعنی اس کے اس عمل کے نتیجہ میں دوسرے کے لئے اس میں تصرف کرنا ممنوع ہے لیکن اس ممانعت کی شرط یہ ہے کہ اس نے اپنی ہی زمین پر نشان لگایا ہو جو اس کی ضرورت کے بقدر ہے اور جسے قبل استعمال بنانے پر وہ فی الحقیقت قادر ہے اس صورت میں وہ شخص دوسروں کے مقابلے میں زیادہ حقدار ہو گا لیکن وہ زمین اس کی ملکیت نہیں کھائے گی۔ لیکن زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ اس شخص کے لئے اس حق اور اختصاص کا پتہ اور سبب کرنا صحیح نہ ہو گا جیسا کہ ماوردی نے لکھا ہے (داری کے برخلاف) کیوں کہ یہ بات پیچھے گزر چکی ہے کہ وہ شخص مانک نہیں ہے (بلکہ حق بملک صرف حاصل ہوا ہے) اور حق شفعہ کی مخرج حق

تملیک کی بیچ صحیح نہیں ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی بیچ درست ہے

انسجموع شرح المہذب میں ہے کہ:

”وان تحجر رجل مواتا و هو ان يشرع في احياء ولم ينعم،  
صار احق به من غيره..... وان نقله الى غيره صار الثاني احق  
به..... وان مات انتقل ذلك الى وارثه لانه حق بملك  
ثبت له فان نقل الى وارثه كالشفعة وان باعه نفيد وجهان  
احدهما هو قول ابی اسحاق، انه يصح لانه صار احق به  
لملك بيعة والثاني انه لا يصح، وهو المذهب، لانه لم  
يملكه بعد، فلم يملك بيعة كالشفيع قبل الاخذ

(تكملة المجموع شرح المہذب ص ۱۷۱ ج ۱۴)

”اگر کسی شخص نے افتادہ زمین پر پتھر کے نشانات لگائے یعنی  
اس نے زمین کو قبضہ استعمال بنانے کا عمل شروع کیا لیکن ابھی مکمل  
نہیں کیا تو وہ دوسروں کے مقابلہ میں اس زمین کا زیادہ حقدار ہے  
..... اور اگر اس نے پتھریا یہ حق دوسرے شخص کی طرف منتقل کیا تو  
دوسرا شخص اس کا زیادہ حقدار ہو جائے گا..... اور اگر اس شخص کا  
انتقال ہو گیا تو یہ حق اس کے وارث کی طرف منتقل ہو گا کیونکہ اس  
شخص کے لئے حق تخلیک ثابت ہو چکا ہے۔ لہذا اس کے مرنے  
کے بعد یہ حق وارث کی طرف منتقل ہو جائے گا جس طرح حق  
شفعة منتقل ہو جاتا ہے۔ اور اگر اس نے یہ حق بیچ دیا تو اس کے  
بارے میں دو قول ہیں، پہلا قول جو ہر ائق کا ہے وہ یہ ہے کہ یہ بیچ  
صحیح ہو جائے گی کیونکہ جب وہ شخص اس زمین کا حقدار ہو گیا تو اس کی  
فروختگی کا ملک بھی ہو گیا، دوسرا قول یہ ہے کہ یہ بیچ صحیح نہ ہو گی یہی  
اصل مذہب ہے اس لئے کہ ابھی وہ شخص اس زمین کا ملک ہوا ہی  
نہیں ہے لہذا اس کی فروختگی کا بھی ملک نہیں ہو گا جس طرح شفيع

مکان کا ملک ہونے سے پہلے اس کے بیچنے کا اختیار نہیں رکھتا۔  
 خطیب شریفی نے لکھا ہے کہ ابو انحن نے اس حق کی بیع کو جائز کرتے وقت غنت  
 یہ بیان کی ہے کہ یہ حق انھیں کی بیع ہے جس طرح تعمیر اور رہائش کے لئے گھر کی عین کی  
 بیع کیجئے والے مکان کی بیع کے بغیر جائز ہوتی ہے۔ (معنی المحتاج ص ۷۳۰ ج ۲)  
 اسی طرح فقہانہ حنابلہ نے اس مسئلہ میں دو قول ذکر کئے ہیں، ایک قول جو جائز کا ہے  
 اور دوسرا عدم جواز کا، مولفین ابن قدامہؒ کہتے ہیں:

”ومن تجر سوانا وسرع و احبائہ ولم يتم فهو احق به،  
 لقول النبي صلى الله عليه وسلم: من سبق الى ما لم يسبق فيه  
 مسلم فهو احق به، ورواه ابو داود فان قلته الى غيره ما وانشئ  
 احق به، لان صاحب الحق اقرب به، فان مات انتقل الى  
 وارثه، لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: من ترك حقا او  
 مالا فهو لورثته، وان باعه لم يصح، لانه لم يملكه، فلم  
 يبيع بيعه كالحق النشعة، ويغنم جواز بيعه، لانه  
 ما راق حق به“

(الکلی لادن قدامہ ص ۳۳۰ ج ۲)

”جس شخص نے افتادہ زمین پر نشانات لگائے اور اسے قبض  
 استعمال بنانا شروع کیا، لیکن ابھی مکمل نہیں کیا وہ شخص اس زمین کا  
 دوسروں سے زیادہ حقدار ہے کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے فرمایا ہے جس شخص نے اس چیز کی طرف سبقت کی جس چیز کی  
 طرف کسی دوسرے مسلمان نے سبقت نہیں کی، وہ اس چیز کا  
 زیادہ حقدار ہے (ابو داؤد) اب اگر اس شخص نے کسی دوسرے کی  
 طرف وہ زمین منتقل کی تو وہ دوسرا شخص اس زمین کا زیادہ حقدار ہوگا،  
 کیونکہ صاحب حق نے اسے اپنے اوپر ترجیح دی ہے اگر افتادہ زمین پر  
 نشانات لگائے والے شخص کا انتقال ہو گیا تو وہ زمین اس کے وارث  
 کی طرف منتقل ہو جائے گی، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

فرمایا کہ جس شخص نے کوئی حق یا مل چھوڑا، وہ اس کے ورثاء کا ہو گا اگر وہ شخص اس زمین کو بیچ دے تو یہ بیچ صحیح نہیں ہے کیونکہ ابھی وہ اس زمین کا مالک نہیں ہے لہذا اس کی بیچ صحیح نہیں ہوگی جس طرح حق شفعہ کی بیچ صحیح نہیں ہوتی۔ اس بات کا بھی احتمال ہے کہ اس کی بیچ کو جائز کہا جائے، کیونکہ وہ اس زمین کا سب سے زیادہ حقدار ہو گیا ہے۔

مروانی رحمت اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”ومن تعبر مواتا لم یملکھ... وهو حق یذو وارثه  
بعده ومن ینفقه الیہ بلانزاع، ولیس له بیعه،  
عواذہم، وعلیہ الاصحاب، وحزم بدو الوجیز وغیرہ، و  
قامع المعنی، والشرح، وشرح الحدیث، وابن منجا، والغریع  
والفائق وغیرہم

وقیل: یجوز له بیعه، وهو احتمال لابی الخطاب، و  
اطلقہما المعمران والمرعائین والنعاوی الصغیر  
(الاضاف للمروانی ص ۶۳، ۶۴)

جس شخص نے کسی افتادہ زمین کو بغیر کر اس پر نشانات لگائے وہ اس زمین کا مالک نہیں ہوا... لیکن وہ شخص اس زمین کا سب سے زیادہ حقدار ہے اور اس کے بعد اس کا وارث حقدار ہے، اسی طرح وہ شخص بھی حق دار ہے جس کی طرف یہ شخص اس زمین کو نزاع کے بغیر منتقل کرے۔ لیکن نشانات لگانے والے شخص کے لئے اس زمین کی بیچ جائز نہیں ہے، یہی مذہب درست ہے اور اسی مذہب پر امام ابن حنبل کے مخالف ہیں ”الوجیز“ وغیرہ میں اس کو حزم کے ساتھ بیان کیا ہے، المعنی، شرح الکبیر، شرح الحدیث، شرح ابن منجا، الغریق، الفائق وغیرہ میں اسی قول کو ترجیح دی گئی ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ اس شخص کے لئے زمین کی بیچ جائز ہوگی، ابو

الخطاب کا ایک قول یہی ہے، المعروف، الرعايتين اور المولى الصغير میں دونوں اقوال کو کسی ایک کی ترجیح کے بغیر ذکر کیا ہے۔

مسک شائع اور مسک حبلی دونوں میں راجح یہ ہے کہ حق ملک کی بیخ جائز نہیں ہے لیکن متبادل میں سے ”بہولی“ نے ذکر کیا ہے کہ عدم جواز صرف بیخ کے سلسلہ میں ہے لیکن دست برداری اور صلح کے طور پر حق ملک کا عرض لینا جائز ہے۔ علامہ ہوتی کہتے ہیں:

(ولیس له) ای لمن قلنا انه احق بشئ من ذلك السابق  
(بیعد) لانه لم یملکہ کحق الشفعة قبل الاخذ، و  
کمن سبق الی صیاح لکن النزول عنه بعموض لا علی وجه  
البیع جائز، کما ذکرہ ابن نصر اللہ قیاساً علی الخلع  
(شرح منی لادوات لبہولی ص ۳۷۳ ج ۲)

”جو شخص سہت کی وجہ سے کسی چیز کا دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ حقدار ہو چکا ہو۔ اس کے لئے اس چیز کو بیخ جائز نہیں ہے کیونکہ ابھی وہ اس چیز کا مالک نہیں ہوا ہے جیسے کہ حق شفعہ کو بیخ جائز نہیں جب تک زمین پر قبضہ نہ کر لے یا جس شخص کا قبضہ کسی مباح چیز پر پہلے ہو وہ ملک ہونے سے پہلے اس کو بیخ نہیں سکتا۔ لیکن فرد خلی کے بغیر اگر وہ شخص عرض لے کر کسی کے حق میں دست بردار ہو جاتا ہے تو یہ جائز ہے جیسا کہ ابن نصر اللہ نے خلع پر قیاس کرتے ہوئے اس کو جائز قرار دیا ہے۔

حق اسبقیت کی ایک صورت وہ ہے جس کو فقہاء نے ذکر کیا ہے مثلاً جو شخص مسجد میں کسی خاص جگہ سب سے پہلے پہنچ گیا وہ اس جگہ کا سب سے زیادہ حقدار ہے اور اسے یہ اختیار ہے کہ کسی دوسرے کو اپنے اوپر ترجیح دیکر وہ جگہ دیدے، لیکن اس حق کا بیخ اس کے لئے جائز نہیں، البتہ علامہ ہوتی نے ذکر کیا ہے کہ بعض نے اس حق سے

دست بردار ہونا جائز ہے۔

فقہاء احناف اور مالکیہ کی کتابوں میں مجھے نہیں ملا کہ کسی فقہ نے حق اسبقیت کی بیع کا مسئلہ چھیڑا ہو، فقہاء احناف اور مالکیہ نے یہ تو ذکر کیا ہے کہ افتاءہ زمین پر نشان لگانے سے وہ فغص زمین کے استدلال کرنے اور زمین کا ملک بننے کا زیادہ حقدار ہو جاتا ہے، لیکن مجھے اس حق کی بیع کی بحث ان فقہاء کے یہاں نہیں ملی، قیاس کا اقتضا یہ ہے کہ ان کی نزدیک بھی حق اسبقیت کی بیع جائز نہ ہو، لہذا یہ کہ دست برداری کے طور پر

۲۰-

حق اسبقیت کی بیع کے سلسلہ میں حکم شرعی کا خلاصہ یہ ہے کہ اگرچہ بعض فقہاء اس بیع کو جائز کہتے ہیں لیکن فقہاء کی بڑی جماعت کی رائے اس کے عدم جواز کی ہے البتہ حق اسبقیت سے ملنے کے بغیر صلح کے دست بردار ہو چلا فقہاء کے نزدیک جائز ہے واللہ سبحانہ اعلم

حق عقد

حقوق کی تیسری قسم کو ہم "حق عقد" کا نام دے سکتے ہیں "حق عقد" سے ہماری مراد کسی دوسرے کے ساتھ عقد کو وجود میں لانے یا عقد کو باقی رکھنے کا حق ہے مثلاً مکانات اور رکنوں کو خالی کرنے کا حق، لہذا یا ملک مکان یہ ملک و مکان کے ساتھ عقد اجارہ کو وجود میں لانے یا اس کو باقی رکھنے کا حق ہے، اسی طرح شہس و وظائف یا الوتاف کے وظائف کا حق، یہ حکومت یا وقف کے متولی کے ساتھ عقد اجارہ کو باقی رکھنے کا حق ہے، ان دونوں حقوق کا عوض لینے کے مسئلہ پر فقہانے کلام کیا ہے، اس سلسلہ میں فقہاء نے جو بحثیں کی ہیں، اس کا خلاصہ ہم ذیل میں بیان کرتے ہیں، اللہ تعالیٰ ہی توفیق دینے والا ہے۔

مال کے بدلہ میں وظائف سے دست برداری کا مسئلہ

اگر کسی آدمی کی الوتاف میں کوئی مستقل ملازمت ہو جس کی اسے تنخواہ ملتی ہو مثلاً مسجد کا امام یا موزن یا کوئی ملازم ہو اور شرطاً الوتاف کی بنیاد پر یہ ملازمت دائمی ہو، لہذا وہ ملازم اس ملازمت پر باقی رہنے کا اور زندگی بھر عقد اجارہ کو باقی رکھنے کے حق کا مالک ہے اس حق کا عوض لینے کے سلسلے میں فقہاء نے کلام کیا ہے فروغی کے ذریعہ اس حق کا

عوض لینے کو کسی نے بھی جائز نہیں کہا ہے، لیکن دست برداری اور صلح کے ذریعہ اس کا عوض لینے کے سلسلے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں بعض فقہاء نے اس کے عوض لینے کو منع کیا ہے کیونکہ یہ مجرور حق ہے جس کا عوض لینا جائز نہیں ہے اور بعض فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے۔

متاخرین فقہاء اختلاف کی ایک جماعت نے مل کے بدلہ میں وغائف سے دست برداری کے جواز کی صراحت کی ہے، لہذا اختلاف میں ہے :

”وقی الاشباہ:“ لا يجوز الاغتياض عن الحقوق المجردة كحق الشفعة وعلى هذا لا يجوز الاغتياض عن الوظائف بالاوقاف“ وفيها في آخر بحث ”تعارض العرف مع اللغة“  
”المذهب عدم اعتبار العرف الخاص لكن ائتمى كثير باعتباره، وعليه فيجوز بجواز النزول عن الوظائف بمال“  
(رد المحتار ج ۵ ص ۵۲۰ ج ۳)

”الاشباہ میں ہے کہ حقوق مجرورہ کا عوض لینا جائز نہیں ہے، مثلاً حق شفعہ اسی بنیاد پر اوقاف کی ملازمتوں کا عوض لینا بھی جائز نہیں ہو گا اور ”اشباہ“ میں ”تعارض العرف مع اللغة“ کی بحث کے آخر میں ہے کہ صحیح مذہب یہ ہے کہ عرف خاص کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، لیکن بہت سے فقہاء نے عرف خاص کے مستبر ہونے کا فتویٰ دیا ہے اور اس کی پیروی کے بدلے وغائف سے دستبرداری کے جواز کا فتویٰ دیا جاتا ہے۔“

ابن عابدینؒ نے ”الدر المختار“ کی مذکورہ بالا عبارت کے ذیل میں اس مسئلہ کی طویل تحقیق کی ہے اور یہ بات ثابت کی ہے کہ نزول عن الوظائف کا جواز عرف خاص پر مبنی نہیں ہے بلکہ یہ دوسرے لغوی نظائر پر مبنی ہے جہاں تک اس حق کو حق شفعہ پر قیاس کرنے کا تعلق ہے تو یہ قیاس مع الغلط ہے، جیسا کہ ہم نے بحث کے آغاز میں علامہ حیری وغیرہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ حق شفعہ دفع ضرر کے لئے مشروع ہوا ہے، اور جو حقوق دفع ضرر کے واسطے مشروع ہوتے ہیں ان کا عوض لینا جائز نہیں ہوتا لیکن ”حق وظیفہ“



ایسا حق ہے جو صاحب حق کے لئے مسنون ثابت ہوا ہے لہذا اس کا عوض لین حرام نہیں ہو گا جیسا کہ حق قصاص وغیرہ میں ہوتا ہے اسی بنا پر علامہ ابن عابدینؒ نے ذکر کیا ہے کہ حق کا عوض لینے کا عدم جواز مطلق نہیں ہے پھر انہوں نے اپنی گفتگو اس جہات پر ختم کی ہے:

”وأنیت بخط بعض العلماء عن المعنى ابي السعود انه انى يجوز اخذ العوض في حق القتل والحرف وعدم الرجوع، وبالجملة فالمسألة ظنية، والنظائر المتشابهة للبحث في الجبال - وان كان الاظهر فيه ما قلناه، فلاولى ما قلنا البحر من انه ينبغي الا براء العام بعده“

(رد المحتار ص ۵۲۰ ج ۳)

”میں نے مفتی ابو السعود کی نقل کر رہے بعض علماء کی تحریر دیکھی ہے کہ انہوں نے حق قتل اور حق تعزیر اور حق عدم رجوع کے بارے میں عوض لینے کے جواز کا فتویٰ دیا، غلامہ کلام یہ ہے کہ یہ مسئلہ علمی ہے اور نظائر فقہیہ ہیں اور اس مسئلہ میں بحث کی گنجائش ہے اگرچہ زیادہ ظاہر دہی ہے جو ہم نے کہا لیکن اولیٰ وہ ہے جسے صاحب بحر نے لکھا ہے کہ اس کے بعد ابراء عام مناسب ہے“ (یعنی دوسرے کو قتل و اجبات سے بری کر دے)

متاخرین فقہاء شافعیہ نے بھی مل کے بدلہ میں دلائل سے دست برداری کے جواز کا فتویٰ دیا ہے چنانچہ علامہ رفیؒ لکھتے ہیں:

”واقتی الوالد رحمه الله تعالى بحل النزول عن الوظائف بالمال، اى لانه من اقسام الجعالة، فيستحقه النازل و يسقط حقه“ (نہایہ المحتاج ۱ ج ۳ ص ۵)

”والد رحمه الله عليه نے مال کے بدلہ میں وظائف سے دست برداری کے جواز کا فتویٰ دیا تھا کیونکہ یہ بھی جعالة کی ایک قسم ہے، لہذا دست بردار ہونے والا شخص مال کا مستحق ہو گا اور اس کا حق

شیراملسی نے بھی اپنے چڑیہ میں اسے تسلیم کیا ہے بلکہ انہوں نے ہاں کے بدلہ میں ”جو آفک“ سے دست بردار ہونے کا جواز بھی اسی پر متفرع کیا ہے۔  
 ”جو آفک“ جاسکدہ کی جمع ہے، جاسکدہ متعینہ رقم ہے جو کسی شخص کو بیت المال سے بطور عطیہ مل کر تھی ہے، احتلاف کے یہاں اس کی بیچ جائز نہیں ہے کیوں کہ یہ ایسے شخص کے ہاتھ دین کی بیچ ہے جس کے ذمہ دو دین لازم نہیں ہے، ملاحظہ ہو (رد المحتار)

لیکن انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ حکم اوتلاف کی دائمی ملازمتوں میں چلری ہوگا، حکومت کی ملازمتیں جن میں دوام نہیں ہوتا، ان کا عرض لینے جائز نہیں ہوگا۔ چنانچہ علامہ شیراملسی لکھتے ہیں :-

”واما المناصب الديوانية، كالكتبية الذين يقرؤون من جهة الباشا فيها، فالقلاهر انهم اما يتصرفون فيها بالنيابة عن صاحب الدولة فيما ضبط ما يتعين به من المصالح، فهو مخير بين ابقاءهم وعزلهم ولو بلا حجة فليس لهم يد حقيقة على شئ يتزلون عنه، بل متى عزلوا انفسهم انعزلوا واذا استقلوا حقهم عن شئ لغيرهم فليس لهم العود الا بتولية جديدة عن له الولاية ولا يجوز لهم اخذ عوض على عزلهم“

(مائید الشیراملسی علی سبیل الامتثال ص ۶۳۷)

”جہاں تک حکومت کے عہدوں کا تعلق ہے مثلاً دو محررین جو بارشہ کی طرف سے مقرر کئے جاتے ہیں ان کے بڑے میں ظہیر یہ ہے کہ وہ لوگ سلطان کی طرف سے نیابتاً تعارف کرتے ہیں جیسا مصالح کا تقاضہ ہوتا ہے اور یا شر کو یہ اعتقاد ہوتا ہے کہ انہیں ملازمت میں ہلتی رکھے یا بلا وجہ بھی معزول کر سکتا ہے لہذا محرموں کو اس چیز پر حقیقی تہذیب و تعارف حاصل نہیں ہے جس سے وہ دست

بردار ہو رہے ہیں بلکہ جب بھی وہ اپنے کو معزول کر لیں تو معزول ہو جائیں گے اور جب بن لوگوں نے کسی دوسرے کے لئے اپنا حق کر لیا تو دوبارہ معزول بننے کے بغیر انہیں دوبارہ نیا حق حاصل نہیں ہو گا، اور بن کے لئے دست برداری پر عرض لینا جائز نہیں۔"

اسی طرح کا حکم نہ بے ضابطی میں بھی معلوم ہوتا ہے، حبلہ نے نکاح ہے کہ جس شخص نے وقف میں کوئی ملازمت حاصل کی وہ اس کا زیادہ حق دار ہو گیا اور اس کے لئے یہ جائز ہے کہ دوسرے کے لئے اس حق سے دست بردار ہو جائے البتہ اس کے لئے اس حق کی بیع جائز نہیں (الامتعاف لغير دای ص ۷۷ ص ۷۸)

لیکن ہوتی نے ذکر کیا ہے کہ بیع کے بغیر صرف عوض لے کر اس ملازمت سے دست برداری اس کے لئے جائز ہے، اس طرح کے چند مسائل ذکر کرنے کے بعد ہوتی لکھتے ہیں:

"(ولیس له) ای لمن قلنا انه احق بشئ من ذلك السابق (یعنی) لانه لم یملکھ کحق الشفعة قبل الاخذ، وکن سبق الی مباح، لکن النزول عنه بعوض لا علی وجه البیع جائز، کما ذکرہ ابن نصر اللہ قیاساً علی الخلع" (شرح منی الذرورات ص ۳۶۳ ص ۲)

"جو شخص کسی چیز کا زیادہ حق دار ہو اس کے لئے اس چیز کی بیع جائز نہیں ہے کیونکہ وہ اس کا مالک نہیں ہے مثلاً مکان یا دکان ملنے سے پہلے حق شفعہ کی بیع اور مثلاً جس شخص نے کسی مبلح چیز کی طرف بیعت کی اس کا اس مبلح چیز کو چھڑنا جائز نہیں لیکن بیعت کرنے والے شخص کا بیع کے بغیر عوض لے کر اس سے دست بردار ہونا جائز ہے جیسا کہ ابن عمر اللہ نے خلع پر قیاس کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔"

مجھے اپنی ناقص تتبع و تلاش کے بعد مالیکہ کے یہاں مختلف سے دست برداری کے بارے میں کوئی چیز نہیں ملی لیکن وہ لوگ جہاں کی بیع کو جائز کہتے ہیں۔

(دیکھئے: مواہب الجلیل للخطاب ص ۲۲۳ ج ۳) ہو سکتا ہے کہ شاید نزول من الوطائف کے مسئلہ کو اسی پر قیاس کرتے ہوں۔ واللہ بسبحہ اعلم  
 برائو قات بل کے بدلہ میں و طائف سے دستبرداری کے جواز پر اس واقعہ سے استدلال کیا جاتا ہے کہ حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہ خلافت سے حضرت معلوہ رضی اللہ عنہ کے حق میں دست بردار ہوئے اور بل کے بدلہ میں ان سے صلح کی علامہ بدر الدین عینیؒ اس حدیث کے ذیل میں لکھتے ہیں:

”وقبہ جواز خلع الخلیفة نفسه اذا رای فی ذلک صلاحاً  
 للسطنہ وجواز اخذ المال علی ذلک واعطائه بعد استيفاء  
 شرائطه بان یکون المنزول له اولى من النازل، وان یکون  
 المنزول من سال البازل“

(معدۃ القادی شرح صحیح بخاری ص ۲۰۸ ج ۲۴)

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ خلیفہ اگر مسلمانوں کے لئے بہتر سمجھے تو اپنے کو برطرف کر سکتا ہے اور یہ بات بھی معلوم ہوتی کہ خلافت سے دست برداری پر بل لینا اور شرائط پوری ہونے کے بعد خلافت دینا جائز ہے، اس طور سے کہ جس کے حق میں دستبرداری ہو رہی ہے وہ دست بردار ہونے والے سے زیادہ بہتر ہو اور خرچ کیا ہو مالی خرچ کرنے والے کی ملکیت ہو۔“

بہر حال اس باب میں فقہاء کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک حق ملازمت کی بیع جائز نہیں ہے لیکن جمہور فقہاء متبحرین اس بات کو جائز سمجھتے ہیں کہ صاحب ملازمت اپنے حق سے دست بردار ہو جائے اور اس شخص سے بل بے لے جس کے حق میں دست بردار ہوا ہے۔

پھر فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ وہ شخص جس کے حق میں دست برداری ہوئی ہے وہ اس ملازمت کے لئے دست برداری ہی کی بنا پر متعین ہو جائے گا یا نہیں؟ ایک جماعت کا خیال یہ ہے کہ جس کے حق میں دست برداری ہوئی ہے وہ ملازمت کے لئے متعین نہیں ہو گا بلکہ متولی اودنوف کو اختیار ہو گا کہ اسے متعین کرے یا

کسی اور کو ختمین کرے البتہ اگر مثلی لوگ اسے ختمین نہ کرے تو اس صورت میں اس شخص نے دست بردار ہونے والے کو جو کچھ دیا تھا وہ اس سے واپس لینے کا حق دار نہیں ہوگا کیونکہ دست بردار ہونے والے کے بس میں جو کچھ تھا اس نے کیا یعنی وہ دست بردار ہو گیا لہذا وہ مل کا مستحق ہو گیا، اسی کی صراحت شافعیہ میں سے رلی اور شہرستانی نے کی ہے (نہایہ المحتاج ص ۸۷ ج ۶) اور احکام میں سے حموی اور مفتی ابو السمود نے کی ہے۔ (شرح المشاہد وانظار للعسوی ص ۱۳۹ ج ۱)

لیکن ابن عابدینؒ لکھتے ہیں:

”ثم اذا فرغ عنه لغيره ولم يوجهه السلطان للمفروع له بل ابقاه على الفارغ او وجهه لغيره، فينبغي ان يثبت الرجوع للمفروع ثم على الفارغ ببدل الفارغ لانه لم يرخص به دفعه الا بمقتضى ثبوت ذلك الحق له لا بمجرد الفارغ وان حصل لغيره، وبهذا اتفق الاسماعيلية والعلوية وغيرهما خلافا لما اتفق به بعضهم من عدم الرجوع لان الفارغ فعل باق وسعه وقد رتبته اذا لا ينعنى انه غير مقصود من الطرفين ولا سيما اذا ابقى السلطان والقاضي التيمارا او الوظيفة على الفارغ، فانه يلزم اجتماع الموضوعين تصرفه وهو خلاف قواعد الشرع فانهم“ (روايت ابن عابدین ص ۵۲۰ ج ۳)

”پھر جب صاحب وظیفہ دوسرے کے لئے دست بردار ہو گیا اور سلطان نے وہ مدد اس شخص کو نہیں دیا جس کے حق میں دست برداری ہوئی تھی بلکہ دست بردار ہونے والے کو ہی اس پر ہلق رکھا یا ان دونوں کے علاوہ کسی اور شخص کو وہ وظیفہ سونپا تو مناسب یہ ہے کہ جس شخص کے لئے دستبرداری ہوئی تھی اسے دستبرداری ہونے والے شخص سے دستبرداری کا صلہ دیا جائے کیونکہ جس شخص کے حق میں دستبرداری ہوئی تھی اس نے صلہ اسی لئے دیا تھا کہ حق وظیفہ اسے حاصل ہو جائے،

محض دستبرداری کی بناء پر (خواہ وہ وظیفہ دوسرے کو مل جائے)  
 معلومہ دینے پر راضی نہیں ہوا تھا، اسمعیلیہ اور علویہ وغیرہ  
 میں اسی پر لڑائی دیا گیا ہے اور یہ فتویٰ ان لوگوں کے برخلاف ہے  
 جنہوں نے کہا ہے کہ اسے دستبرداری کا معلومہ کسی صورت میں  
 واپس لینے کا اختیار نہیں، کیونکہ دستبردار ہونے والے کے اختیار  
 میں جو تھا وہ اس نے کیا یعنی دست بردار ہو گیا۔ یہ بات عقلی نہیں  
 کہ قریشین کے درمیان محض دست برداری مقصود نہیں تھی۔  
 خصوصاً جب کہ سلطان یا قاضی نے اس وظیفہ اور جملہ پر دست  
 بردار ہونے والے کو ہی پتلی رکھا، اس صورت میں تو اسی کے  
 تصرف میں دونوں عوضوں کا جمع ہونا لازم آئے گا اور یہ بات فقہ  
 شرع کے خلاف ہے۔

اس سلسلے میں احقر کی رائے یہ ہے کہ جب سلطان یا قاضی نے جملہ اور وظیفہ پر  
 دست بردار ہونے والے ہی کو پتلی رکھا تب تو دست برداری کے معلومہ کو واپس لینے کا  
 جواز ظاہر ہے اس کی ایک وجہ تو یہ ہے جس کا ذکر علامہ ابن عابدینؒ نے کیا ہے کہ دونوں  
 عوضوں کا اسی کے تصرف میں جمع ہونا لازم آئے گا، چنانچہ اس لئے کہ صاحب وظیفہ دست  
 برداری پر عوض کا مستحق ہوا تھا اور جب اسے دستبرداری مل نہ سکی تو وہ مل کا مستحق بھی  
 نہیں ہوا، لہذا اس پر لازم ہے کہ وہ عوض کو واپس کرے۔

اگر قاضی یا متولی اوقاف نے اس کی دست برداری کو بخیر کر کے اسے ملازمت  
 سے خارج کر دیا لیکن قاضی یا متولی وقف نے اس کی جگہ اس شخص کو مقرر نہیں کیا جس  
 کے حق میں وہ دستبردار ہوا تھا بلکہ کسی تیسرے شخص کو مقرر کر دیا تو فقہ شرع کا تقاضا یہ  
 ہے کہ جس شخص کے حق میں دست برداری ہوئی تھی اسے دست بردار ہونے والے  
 شخص سے دست برداری کا معلومہ واپس لینے کا اختیار نہ ہو کیونکہ فقہ نے بیع کے طور  
 پر حق و عقیقہ کا عوض لینے کو جائز نہیں کہا ہے بلکہ صلح اور دستبرداری کے طور پر معلومہ  
 لینے کی اجازت دی ہے حق کی بیع اور مل کے بدلے میں حق سے دست برداری میں فرق  
 یہی ہے کہ ”بیع“ خریداری طرف اس چیز کو منتقل کر دیتا ہے جس کا بیع ملک تھا اور

دست برداری "ملکیت" اس شخص کی طرف منتقل نہیں کرتی۔ جس کے حق میں دست برداری ہوئی ہے صرف اتنا ہوتا ہے کہ دست بردار ہونے والا اپنا حق ختم کر دیتا ہے، جس شخص کے حق میں دست برداری ہوئی ہے اسے صرف اتنا کدہ ہوتا ہے کہ دست بردار ہونے والے کی طرف سے مزاحمت ختم ہو جاتی ہے۔

امام قرطبی نے نقل اور اسقاط کے قاعدوں کے فرق پر پوری وضاحت سے گفتگو کی ہے وہ فرماتے ہیں:

"اعلم ان الحقوق والاملاك بتقسم بالنقص فيها الى قتل و  
اسقاط فان القتل ينقسم الى ما هو بعوض والاعيان، كالبيع و  
التقاضي، والى ما هو الصانع، كالاجارة والمساقاة والمزارعة و  
التقاضي والجمالة، والى ما هو بغير عوض، كالهذايا والوصايا و  
العمرى، والوقف والهيبة والسدقات، والكفارات،  
والتزكاة والمسروق من اموال الكفار والغنيمة في  
الجهاد، فان ذلك كله نقل ملك في اعيان بغير عرض -  
واما الاسقاط فهو ما بعوض كالخلع، والغفوة على سال و  
الكتابة وبيع العبد من نفسه والصلح على الدين و  
التعزير، فجميع هذه الصور يسقط فيها الثابت ولا  
ينتقل الى الباذل ما كان يملكه المبدول له من العصبة  
وبيع العبد ونحوهما" (محقق للقرطبي ص ۲۷۱۰)  
۱۔ حقوق و املاک میں تصرف کی دو صورتیں ہیں ایک منتقل  
کرنے، دوسرے ساقط کرنا پھر منتقل کرنے کی ثقافت تیسری ہیں  
(۱) اعیان میں بالعوض منتقل کرنا مثلاً بیع اور قرض (۲) منافع میں  
بالعوض منتقل کرنا مثلاً اجارہ، مساقاة اور مزارعت (۳) بلا عوض  
منتقل کرنا مثلاً ہبہ، وصیت، عمری، وقف، ہبہ، صدقہ، کفارہ،  
زکوٰۃ، کفہ کے اموال میں سے سرقہ کیا ہوا، چار کامل نیست، ان  
سب میں اعیان کی ملکیت بغير عوض منتقل ہوتی ہے۔

اور اسقط یا تو باعوض ہو گا جس طرح خلع میں ہوتا ہے۔ اسی طرح بل کے بدلے میں معاف کرنے، غلام کو مکاتب بنانے، غلام کو اسی کے ہاتھ بیچنے، دین اور غنیمت پر صلح کرنے میں ہوتا ہے۔ ان تمام صورتوں میں ثابت شدہ حق اور ملکیت ساقط ہو جاتی ہے لیکن بڑی کی طرف وہ چیزیں منتقل نہیں ہوتیں جس کا مینول مالک تھا یعنی عصمت، غلام کی بیع وغیرہ۔

جب فقہاء کے کام سے یہ ثابت ثابت ہے کہ ان حضرات نے حق و وظیفہ کا عوض لیتے، دستبرداری اور اسقط کے طور پر جائز قرار دیا ہے نہ کہ بیع اور لفظ ملکیت کے طور پر (جیسا کہ ہوتی کی شرح متنی ادارات کے حوالہ میں گزر چکا) تو یہ ضروری ہے کہ بیع اور اسقط کے فرق کو ملحوظ رکھا جائے اور اس کی صورت یہ ہے جو میں نے بیان کی کہ دستبرداری ہونے والا محض دستبرداری سے عوض کا مستحق ہو جائے گا اور محض اس کی دستبرداری سے اس شخص کی طرف حق منتقل نہ ہو گا جس کے حق میں وہ دستبرداری ہوا ہے۔

### مکانوں اور دکانوں کی چٹری

اسی نوع کا ایک حق وہ ہے جس کا رواج بہت سے شہروں میں ہے یعنی مکانوں اور دکانوں کی چٹری کی بیع "چٹری" کسی مکان یا دکان میں حق قرار کا جام ہے، برائے اوقات ملک مکان یا ملک دکان اپنا مکان یا دکان طویل مدت کے لئے کرایہ پر دیتا ہے اور کرایہ کے علاوہ کچھ رقم ایک شہت لیتا ہے۔ کرایہ دلوں ایک شہت رقم دے کر اس بات کا حق دار ہو جاتا ہے کہ کرایہ داری طویل مدت تک یا باقیات باقی رکھے، پھر برائے اوقات کرایہ دلوں اپنا یہ حق دوسرے کرایہ داری کی طرف منتقل کر دیتا ہے اور اس سے یہ رقم لیتا ہے جس کی بنا پر یہ دوسرا شخص ملک مکان و دکان سے عقداً بدلہ کا حقدار ہو جاتا ہے۔ اگر مکان یا دکان کا مالک کرایہ دار سے مکان یا دکان واپس لیتا ہے تو اس کے ذمہ لازم ہوتا ہے کہ کرایہ دار کو اتنی رقم ادا کرے جس



پردوں اور راضی ہوں اس یکہ مشت لئے جانے والی رقم کو مختلف بلاد عرب میں "خلو" اور "چلسہ" کہا جاتا ہے اور ہندو پاک میں "پگڑی" اور "سلائی" کہتے ہیں۔  
 اس پگڑی کے بارے میں اصل حکم عدم جواز کا ہے کیونکہ یہ یا تو "رشوت" ہے یا "حق مجرور" کا عوض ہے۔ لیکن بعض فقہاء سے منقول ہے کہ انہوں نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے سب سے پہلے وہ فقہ جن کی طرف بدلہ خلو (پگڑی) کے جواز کی بہت منسوب ہے دسویں صدی ہجری کے مالکی فقیہ علامہ بصر الدین اقلانی ہیں، اس کے بعد ایک بڑی جماعت نے اس مسئلہ میں اہل حق کی اتباع کی ہے۔ چنانچہ علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

"وقد اشتهر نسبة مسألة الخلو الى مذهب الامام مالك،  
 والحال انه ليس فيه نص عنه، ولا عن احد من اصحابه، حتى  
 قال البدر الباقري من المالكية: انه لم يقع في كلام الفقهاء  
 التعرض لهذه المسئلة، وانما فيها فتيا للعلامة ناصر  
 الدين العراقي المالكي، بنا على العرف، وخرجه عليه، وهو من  
 اهل الترجيح فيعتبر تخريجه، وان نوزع فيه، وقد انتشر فتياه  
 في المشارق والمغرب وتلقاها علماء عصره بالقبول"  
 (رد المحتار ص ۵۲۱ ج ۳)

مسئلہ: خلو کو عموماً امام مالک کے مذہب کی طرف منسوب کیا جاتا ہے حالانکہ اس بارے میں نہ تو امام مالک کی کوئی نص ہے نہ ان کے کسی شاگرد کی، حتیٰ کہ علامہ قرطبی بھی نے لکھا ہے کہ فقہاء کے کلام میں اس مسئلہ سے تعرض نہیں کیا گیا ہے، البتہ اس مسئلے میں علامہ بصر الدین اقلانی کا ایک فتویٰ ہے جس کی بنیاد عرف پر انہوں نے

"خلو" کا فقہ جسے میں معلوم میں مشہور سبب ملت میں نہیں ہے۔ حتیٰ کہ وہ نئی فتویٰ جو پائے الامام کے سے مشہور کو بیان کرتی ہیں جن میں بھی یہ فقہ میں معلوم میں نہیں ملا۔ مجھے اس فقہ کے حروف کا کچھ اور میں فرما چکے ہیں مشہور "خلو" ہے "خا" اور "خام" کے پیش "اور" "دو" کی آواز کے ساتھ، یہ بھی ممکن ہے کہ "خا" "خا" کے ساتھ "لام" کے سکون اور "دو" کی تفتیح کے ساتھ۔ وہ فقہ علم

نے عرف کی بنا پر اس مسئلہ کی تحقیق کی ہے اور وہ صاحب ترجیح میں سے ہیں، لہذا ان کی تحقیق کا اعتبار کیا جائے گا، اگرچہ اس بارے میں ان سے اختلاف بھی کیا گیا ہے۔ لیکن ان کا فتویٰ مشرق و مغرب میں مشہور ہو گیا اور علماء عمر نے اس فتویٰ کو قبول کیا ہے۔

بعض فقہاء احناف نے غلو کے جوڑ پر فتویٰ غلبہ کے ایک مسئلہ سے استدلال کیا ہے، وہ مسئلہ یہ ہے:

”رجل باع سکنی لعدو العانوت لغیره، فآخبر المشتري بان اجرة العانوت كذا، فظفر انھا اكثر من ذلك قالوا ليس له ان يرد السکنی بهذا العیب“

ایک شخص نے دوسرے کی دوکان میں اپنا سکنی فروخت کیا، اس نے خریدار کو خبر دی کہ دوکان کا کرایہ اتنا ہے لیکن بعد میں ظاہر ہوا کہ کرایہ مکان اس سے زیادہ ہے تو خریدار کو اس عیب کی بنا پر صحیح رد کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔

اس عبارت سے غلو کے جوڑ پر استدلال کرنے والوں نے سمجھا کہ اس میں سکنی سے مراد ”غلو“ ”گہری“ ہی ہے لیکن علامہ شرنبلالیؒ نے تحقیق فرمائی ہے کہ سکنی سے مراد دوکان میں اضافہ کی گئی کوئی باری چیز ہے، جو ”غلو“ کے علاوہ کوئی اور چیز ہے لہذا اس سے احناف کے یہاں غلو کے جوڑ پر استدلال کرنا درست نہیں ہے کیوں کہ سکنی کی خریداری عین (ستین بادی چیز) کی خریداری ہے نہ کہ غلو کی خریداری ہے پھر ابن عابدینؒ نے فتویٰ خرید سے نقل کیا ہے، کہ اگر کسی مالکی قاضی نے غلو کے لازم ہونے کا فیصلہ کیا تو یہ فیصلہ صحیح اور لازم ہوگا، اس بحث کے آخر میں علامہ ابن عابدینؒ نے لکھا ہے:

”ومن انسى بلزوم الخلو الذي يكون بمقابلة دراهم

يُدفعها للمستوى او المالك العلامة المحقق عبد الرحمن

آفندی العسادی صاحب هدية ابن العسادی، وقال فلا

ملک صاحب العانوت الخراجہ والا اجارتھا لغیرہ، ما لم یدفع  
 له المبلغ المرقوم، فیفتی بجواز ذلک للضرورة"  
 "ان لوگوں میں سے جنہوں نے اس "خلو" کے لازم  
 ہونے کا فتویٰ دیا ہے جو "ضو" متولی یا ملک کو دیئے ہوئے دراہم  
 کے بدلے میں حاصل ہوتا ہے ان میں سے علامہ محقق عبدالرحمن  
 آفندی عمادی مصنف ہدیۃ ابن العساکر ہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ  
 دکان کا ملک نہ اسے نکال سکتا ہے نہ دوسرے کو کرایہ پر دے  
 سکتا ہے جب تک اپنی رقم کرایہ دار کو واپس نہ کر دے چنانچہ کرایہ  
 پر دیتے وقت اس سے لی گئی، لہذا ضرورت کی بنا پر "خلو" کے  
 جواز کا فتویٰ دیا جائے گا۔

علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ کی بحث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ مردچہ  
 پگڑی کے جواز کی طرف مائل ہیں لیکن مالکیہ کی ان کتابوں کی طرف مراجعت کے بعد،  
 جن کی طرف خلو کا جواز منسوب ہے مجھے یہ معلوم ہوا کہ ان لوگوں نے جس خلو کے جواز  
 کا فتویٰ دیا ہے وہ دھڑے دور کی مردچہ پگڑی نہیں ہے اس لئے کہ مردچہ پگڑی کی شکل تو یہ  
 ہے کہ پگڑی مجرد حق کرایہ داری کا نام ہے جیسا کہ ممکن یہ دکان میں کوئی پائہ لرعین کو  
 موجود پر یا نہ ہو مجھے فقہاء مالکیہ کے یہاں مردچہ پگڑی کا جواز نہیں ملا بلکہ اس کے خلاف ہی  
 ملا جس ضو کا عرض لینا مالکیہ نے جائز قرار دیا ہے اس کی دوسری صورتیں ہیں، ان تمام  
 صورتوں میں مستاجر کے لئے مکان یا دکان میں کرایہ دار کے لئے کوئی مستقل اور یا استعار  
 عین ہونا ضروری ہے یہاں میں فقہاء مالکیہ کی دو جہدیں نقل کرتا ہوں جس سے یہ  
 بات پوری طرح واضح ہو جائے گی۔

چنانچہ عدوی نے الخرشنی کی شرح میں لکھا ہے۔

"اعلم ان الخلو بصورہ مستھا ان یکون الوقف آنلا  
 للمخاراب، فیکرہ ناظر الوقف لمن یعمرہ بعیت یصیر  
 العانوت مثلاً یکوی بثلاثین نصف فضة ویجعل علیہ  
 لجهة الوقف خمسة عشر، فصارت المنفعة مشترکہ

بینہما، لما قابل الدراہم المصروفة من المنفعة  
هو الخلو، فيخلق به البيع والوقف والارث والهبّة وغير  
ذلك، ويقضى منه الدين وغير ذلك، ولا يسوغ للناظر اخراجه  
من العاقوت ولو وقع عقد الايجار على سنتين معينة  
كتسعين سنة، ولكن شرط ذلك ان لا يكون ربيع  
يعمر به۔

الثانية: ان يكون لمسجد مثلاً حوائت سوقولة عليه  
واحتاج للمسجد لتكميل او عمارة، ويكون . . . . .  
مثلاً الشهر ثلاثين نصفاً، ولا يكون هنا كبيع يكمل به  
المسجد او يعمر به، فيعمد الناظر الى الساكن في الحوائت  
فيلتزم منه قدر ايام الحال يعمر به المسجد، ويجعل عليه  
خمس عشرة مثلاً كل شهر والحاصل ان منفعة العاقوت  
المذكورة شركة بين صاحب الخلو والوقف بحسب ما  
يتفق عليه صاحب الخلو والناظر على وجه المصلحة، كما  
يؤخذ مما اثنى به الناصر كما اناذ ع

الثالثة: ان تكون ارض بمجلسة، فيستأجرها من  
الناظر وينشئ فيها داراً مثلاً على ان عليه في كل شهر لجهة  
الوقف ثلاثين نصف فضة، ولكن الدار تكوي بستين  
نصف فضة مثلاً، فالمنفعة التي تقابل الثلاثين الاخرى  
يقال لها خلو (عاشية همدانی علی التقریر ص ۷۱ ج ۷)

”خلو کی چند صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ وقف کی  
جائداد دیرین ہو رہی ہو، وقف کا متولی کسی ایسے شخص کو مقرر کرے  
کرے کہ وہ اس کو آباد کر کے اس میں دوکان تعمیر کرے  
پھر یہ دوکان تین درہم کر لیں پر دی جائے، جس میں سے چند  
درہم وقف کے ہوں، (اور چندہ تعمیر کرنے والے کے) اس

طرح و دکان کی منفعت وقف اور اصل کرایہ دار میں مشترک ہو جائے جو درلہام اصل کرایہ دار نے خرچ کئے اس کے بدلے میں جو حق منفعت اس شخص کو حاصل ہوا، اسے "خلو" کہا جاتا ہے لہذا اس "خلو" سے تمام تصرفات مثلاً بیع، وقف، میراث، ہبہ وغیرہ متعلق ہوں گے، دین وغیرہ کی ادائیگی بھی اس سے کی جاسکتی ہے، وقف کے متولی کے لئے اسے دکان سے کھانا پانزہ ہوگا، اگرچہ عقد اولہ متعین مدت کے لئے مثلاً نوے سال کے لئے کیا گیا ہو۔ لیکن اس کے جواز کے لئے شرط یہ ہے کہ وقف کے سرمایہ کے ذریعہ اس کی تعمیر نہ کی جاسکتی ہو۔

"خلو" کی دوسری صورت یہ ہے کہ مسجد پر چند دکانیں وقف ہیں، مسجد کی تکمیل یا نئی تعمیر کے لئے سرمایہ کی ضرورت پڑی، ایک دکان کا مالانہ کرایہ ہمیں درہم ہے، کوئی اور ذریعہ آمدنی نہیں ہے، جس سے مسجد کی تکمیل یا تعمیر ہوگی، چنانچہ مالانہ مسجد کی متولی دکانوں کے کرایہ داروں سے خاص مقدور کی رقم مسجد تعمیر کرنے کے لئے ان سے وصول کرے، اور مالانہ کرایہ ہمیں درہم کے بجائے چند درہم کر دے، جس کا حاصل یہ ہے کہ دکان کی منفعت صاحب "خلو" کرایہ دار اور وقف کے درمیان اس مقدور پر مشترک ہو جائے گی جتنے پر صاحب خلو اور متولی وقف از روئے مصلحت راضی ہو جائیں جیسا کہ امام شافعی کے فتویٰ سے معلوم ہوتا ہے "عج" نے یہ بات لکھی ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ کوئی زمین ہے جسے کوئی شخص وقف کے متولی سے کرایہ پر لے کر اس طرز سے اس میں عمارت تعمیر کر دے کہ اس عمارت کا کرایہ ساٹھ درہم ہوگا، جس میں سے ہمیں درہم وقف کو ملیں گے اور مزید ہمیں درہم کی منفعت عمارت بنانے والے کو حاصل ہوگی اسی کو خلو کہا جاتا ہے۔

شیخ محمد امجد علیہ رحمۃ اللہ علیہ نے غلام ناصر القانی کا فتویٰ نقل کیا ہے، پھر خلو کی مختلف صورتیں ذکر کی ہیں یہ صورتیں وہی ہیں جو ہم نے عدوی کے حوالے سے نوپ نقل کی ہیں، پھر انہوں نے ایک فصل قائم کر کے خلو کی صحت کی شرطیں ذکر کر کے ہوئے لکھتے ہیں:

”فصل فی شروط صحة الخلو منها ان تكون الدراهم  
المنروعة عائدة علی جهة الوقت بصرفها فی مصالحه، فما يفعل  
الآن من صرف الناظر الدراهم فی مصالح نفسه بحيث  
لا يعود علی الوقت منها شیء فهو غیر صحيح، ويرجع دافع الدراهم  
بها علی الناظر۔“

وسنہا ان لا يكون للوقت ربح بعمر منه، فان كان له  
ربح ینفی بمارتہ مثل فوائد السموك، فلا یصح فیہ خلو،  
ويرجع دافع الدراهم بها علی الناظر وسنہا تبوت تصرف فی  
منافع الوقت بالوجه الشرعی... وقتئذہ الخلوا نہ یصیر  
کالیسک و یجری علیہ البیع والاجارة والہبة والقرہن ووقتہ  
الدین والارث کما یؤخذ من فتویٰ الناصر القانی  
(فتح الملی المک محمد علیہ رحمۃ اللہ ص ۲۰۱ ج ۲)

یہ فصل خلو کے صحت کی شرطوں کے بیان میں ہے، ان میں  
سے ایک شرط یہ ہے کہ جو دراهم وقف کو طیس انہیں وقف کے  
مصلح میں خرچ کیا جائے، آج کل یہ جو ہو رہا ہے کہ وقف کا  
متولی ان دراهم کو اپنے ذاتی مصلح میں خرچ کر لیتا ہے اور وقف کو  
اس میں سے کچھ نہیں ملتا یہ درست نہیں ہے، دراهم دینے والا ان  
دراہم کو متولی وقف سے واپس لے سکتا ہے۔

ایک شرط یہ ہے کہ وقف کی کوئی ایسی آمدنی نہ ہو جس سے تعمیر  
کرائی جاسکے، اگر وقف کے پاس ایسی آمدنی ہے جس سے اس کی  
تعمیر ہو سکتی ہے مثلاً سلاطین کے اوقاف ہیں تو پھر اس وقف میں

خلو کا معاملہ صحیح نہیں ہو گا اور در اہم و سینہ والا وقف کے متولی سے وہ در اہم واپس لے لے گا، ایک شرط یہ ہے کہ وقف کے منافع کو شرعی طور پر اس کے مصلحت میں خرچ کیا جاتا ہو..... غلو کا قاعدہ یہ ہے کہ وہ ملک کی طرح ہو جاتا ہے، اسے چننا، کرایہ پر دینا، بیہ کرنا، رہن رکھنا، دین کی ادائیگی کرنا اور میراث جاری ہونا سب صحیح ہوتا ہے جیسا کہ ناصر لسانی کے فتوے سے معلوم ہوتا ہے۔

فقہائے مالکیہ کی ان عبارتوں سے یہ بات واضح ہو گئی کہ جس "خلو" کے جواز کا علامہ لسانی نے فتویٰ دیا اور بست سے فقہائے مالکیہ نے اسے تسلیم کیا اس خلو کا دور حاضر کے مروجہ خلو (گچڑی) سے دور کا بھی تعلق نہیں، کیوں کہ علامہ لسانی نے جس خلو کو جائز کہا ہے اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ وقف کا کرایہ دار وقف کی زمین میں عمارت تعمیر کرتا ہے اس کی وجہ سے جتنا اس نے خرچ کیا ہے اس کے بقدر دوکان کی منفعت میں شریک ہو جاتا ہے لہذا اسی کے بقدر اس کے لئے دوکان کا کرایہ کم کر دیا جاتا ہے اور اسے اس دوکان میں حق قرار حاصل ہو جاتا ہے، اس کرایہ دار نے اگر دوسرے آدمی کے ہاتھ یہ حق قرار بیچا تو یہ حق مجرد کی بیع نہیں ہوئی بلکہ ایسی منفعت کی بیع ہوئی جو دوکان میں اضافہ کئے گئے اعمیان سے متعلق ہے لہذا یہ منفعت اس کی ملکیت ہے، فقہاء مالکیہ نے تعمیر وقف کی ضرورت کی وجہ سے اس کی اجازت دی ہے اسی واسطے ان حضرات نے یہ شرط رکھ لی ہے کہ وقف کی کوئی ایسی آمدنی نہ ہو جس سے اس کی تعمیر کی جاسکے مگر آمدنی ہے تو یہ عقد جائز نہیں ہو گا۔

بلاشبہ بعض فقہاء مالکیہ نے ان زمینوں میں بھی جو وقف نہیں بلکہ ذاتی ملکیت ہیں اس طرح کے خلو کو جائز کہا ہے، لیکن اس کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ کرایہ دار نے اس میں کوئی عمارت تعمیر کی ہو یا اس میں کوئی دوسرا مستقل اضافہ کیا ہو اسی کو فن کی اصطلاح میں "جدک" کہا جاتا ہے، چنانچہ شیخ محمد علیش لکھتے ہیں۔

"ثم ان الخلو بما يقاس عليه الجذب المتعارف في  
حوائث مصر فان قال قائل: الخلو انما هو في الوقف  
لمصلحة وهكذا يكون في المنك، قيل له: اذا صبح وقف

فالمالك اول لان المالك يفعل في مسكه ما يشاء نعم! بعض  
 لجد كات بناء او اصلاح اخشاب الحانوت متلاذفن، وعذا  
 قياسه على الخلوظا پر..... وبعض الحد كات وضع امور  
 مستقلة في المكان غير مستمرة فيه، كما يقع في الحمامات و  
 بحوانيت القهوة بمصر، فهذه بعيدة عن الخلوظا،  
 فانظا هر ان للمالك انحرابها " (حرف سبت ص ۲۵۲)  
 پھر بالوکت خلوظ مصر کی دو کانوں میں متعلقہ "جدک" کو  
 قیاس کیا جاتا ہے اگر کوئی آدمی یہ سوال کرے کہ وقف میں تو خلوظ کی  
 اجازت مصلحت کی، پھر دی گئی ہے اور جدک ذاتی ملکیت میں ہوتا  
 ہے وقف میں نہیں ہوتا تو اس کا یہ جواب دیا جائے گا کہ جب  
 وقف میں صحیح ہے تو ملک میں بدرجہ اولیٰ صحیح ہو گا اس لئے کہ ملک  
 اپنے ملک میں جو چاہے تصرف کر سکتا ہے، یہی بعض جدک خیر کی  
 صورت میں ہوتے ہیں اور بعض ملک کی اجازت سے دو کان میں  
 چند لکڑیوں کی مرمت کرانے کی صورت میں ہوتے ہیں ایسے جدک  
 کا خلوظ قیاس کرنا تو ظاہر ہے بعض جدک کی صورت یہ ہوتی ہے کہ  
 گھر میں کچھ مستقل چیزیں، مثلاً جاتی ہیں جو مستر نہیں ہوتیں جیسا کہ  
 مصر کے خسل خانوں اور قبرے کی دو کانوں میں ہوتا ہے اس طرح  
 کے جدک کا خلوظ سے کوئی تعلق نہیں ہے ان کے بارے میں ظاہر یہ  
 ہے کہ ملک کو ان کے نکالنے کا اختیار ہو گا۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مالک یہ اندرے دور میں مروج پکڑی کے  
 جواز کے قائل نہیں ہیں جس کے ساتھ نہ کوئی خیر ہوتی ہے نہ مکان یا دو کان میں ثابت و  
 پائیدار اضافے کئے جاتے ہیں، پھر بات وہیں لوٹتی ہے جو ہم نے ثریا اولیٰ کے حوالے  
 سے بحث کے شروع میں نقل کی تھی کہ محض خنوی صحیح ہاؤس ہے۔ خلوظ صحیح اس وقت  
 اجازت ہوگی جبکہ اس کے ساتھ دو کان میں کوئی خیر یا مستقل اضافہ کر دیا گیا ہو۔ جسے  
 کبھی "کتنی" کہا جاتا ہے، کبھی "جدک" حاصل بحث وہ ہے جس کو علامہ ابن عابدین



علیہ الرحمہ نے متفہیم الفاظ میں ذکر کیا ہے چنانچہ موصوف ”سکنی“ کا ذکر کرتے کے بعد لکھتے ہیں۔

”وهو غير الخلو الذي هو عبارة عن القدسية ووضع اليد، خلا فالن زعم هو، واستدل بذلك على جواز بيع الخلو، فانه استدلال فاسد، لما علمت من ان السكني اعيان قائمة بملوكة، كما اوضحه العلامة الشرنبلالي في رسالة خاصة لكن اذا كان هذا الجذك المسمى بالسكني قائما في ارض وقف فهو من قبيل مسألة البناء او الفرس في الارض المحتكرة، لصاحبه الاستبقاء باجرة مثل الارض، حيث لا ضرر على الوقف، وان ابي الناضر، نظرا للجائين على ما مشى عليه من التثوير..... ولا ينافيه ما في النجيس من ان لصاحب العائوت ان يكلفه دفعه، لان ذاك في العائوت المنك، بقرينة ما في الفصولين: والفرق ان الملك قد يتبع صاحبه عن ايجاره، ويريد ان يسكنه بنفسه او يبيعه او يعطيه، بخلاف الموقوف المعد لايجاره، فانه ليس للنظر الا ان يوجره، فاجاره من ذي اليد باجرة مثله أولى من ايجاره من اجنبي لما فيه من النظر للوقف ولذی اليد“

(متفہیم الفقہ لایمان عابدین ص ۳۰۰ ج ۲)

”سکنی“ اس غلو کے خلاف ہے جو محض پرکار کر لیا اور ہونے اور قابض ہونے کا نام ہے ان لوگوں کے برخلاف جن کا یہ گمان ہے کہ ”سکنی“ ہی ”غلو“ ہے اور اس سے ”غلو“ کی بیخ کے جواز پر استدلال کیا ہے یہ استدلال فاسد ہے کیونکہ آپ کو معلوم ہو چکا کہ ”سکنی“ پائیدار اور مملوک امین کا نام ہے جیسا کہ علامہ شرنبلالی نے ایک مستقل رسالہ میں اس کی وضاحت کی ہے، لیکن اگر یہ ”جذک“ جس کو ”سکنی“ کہا جاتا ہے وقف کی زمین میں

حکم ہو تو یہ اسی طرح کی چیز ہوگی، جیسا کہ عتکرہ زمین میں عبادت  
 تعمیر کرنے یا درخت لگانے کی صورت میں ہوتا ہے اس صورت  
 میں صاحبِ جدک کو کرایہ مثل دے کر اسے اپنے قبضے میں بقی  
 رکھنے کا اختیار ہے کرایہ مثل کی شرط اس واسطے ہے تاکہ وقف کا  
 نقصان نہ ہو، اگرچہ وقف کا متولی اس پر راضی نہ ہو۔ دونوں  
 فریقوں کی رعایت کرتے ہوئے بھی نقل متین التنویر میں اختیار کیا  
 گیا ہے..... التجسس میں یہ جو لکھا ہوا ہے کہ دوکان کے مالک کو  
 اختیار ہے کہ کرایہ دہ کو جدک ہٹانے پر مجبور کرے یہ بات اہلری  
 مذکورہ بالا بات کے منافی نہیں ہے کیوں کہ التجسس میں جو بات  
 لکھی ہوئی ہے وہ اس دوکان کے بارے میں ہے جو شخص ملکیت ہے  
 اس کا قریبہ جامع الفصولین کی یہ عبارت ہے: ملکیت اور وقف  
 میں فرق یہ ہے کہ جو مکان شخص ملکیت ہو اس کا مالک مکان بھی  
 اس کو کرایہ پر دینے سے باز آجاتا ہے اور وہ یہ چاہتا ہے کہ خود اس  
 میں رہائش اختیار کر لے یا اسے فروخت کر دے یا منسلک چھوڑ  
 دے لیکن جو مکان وقف کی ملکیت ہے اور کرایہ پر دینے کے لئے  
 بنایا گیا ہے اس کے بارے میں وقف کے متولی کو کرایہ پر دینے کے  
 سوا کوئی چارہ کد نہیں، اور اس مکان پر جس شخص کا قبضہ ہے اسی کو  
 اجرت مثل پر کرایہ پر دینا کسی اجنبی شخص کو کرایہ پر دینے سے  
 زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ اس میں وقف اور صاحب قبضہ دونوں کی  
 مصلحت کی رعایت ہے۔"

### مروجہ پگڑی کا متبادل

ہم نے نوپر جو ہمیش کی ہیں ان سے یہ بات متفق ہو گئی کہ ہمارے زمانے کی  
 موجودہ پگڑی جو مالک مکان کرایہ دہ سے لیتا ہے جائز نہیں ہے اور پگڑی کے نام پر لی  
 جانے والی یہ رقم شریعت کے کسی قاعدے پر منطبق نہیں ہوتی، لہذا یہ رقم رشوت اور حرام

بیتہ چڑی کے بروجہ نظام میں مندرجہ ذیل تہذیبیں ممکن ہے:

(۱)۔ ملک مکان دوکان کے لئے جائز ہے کہ وہ کرایہ دار سے خاص مقدار میں ایک مشت رقم لے لے جسے معینہ مدت کا پیشگی کرایہ قرار دیا جائے یہ ایک مشت رقم سہلانہ یا ماہانہ کرایہ کے علاوہ ہوگی، اس ایک مشت لی ہوئی رقم پر اجلہ کے سارے احکام جاری ہوں گے، اگر اجلہ کسی وجہ سے طے شدہ مدت سے پہلے ختم ہو جائے تو ملک کے ذمے واجب ہو گا کہ اجلہ کی باقی ماندہ مدت کے مقابل میں ایک مشت رقم کا محتاجہ آ رہا ہے اسے واپس کر دے۔

(۲)۔ اگر اجلہ معینہ مدت کے لئے ہوا ہے تو کرایہ دار کو اس مدت تک کرایہ دہری باقی رکھنے کا حق ہے لہذا اگر کوئی دوسرا شخص یہ چاہے کہ کرایہ دار اپنے حق سے دستبردار ہو جائے اور یہ دوسرا شخص اس کی جگہ کرایہ دار ہو جائے تو پہلے کرایہ دار کے لئے یہ جائز ہے کہ اس سے عوض کا مطالبہ کرے اور پہلے کرایہ دار کا یہ عمل باعوض حق کرایہ داری سے دستبرداری کا عمل ہو گا اور مل کے بدلے میں وہ مخالف سے دستبرداری پر قیاس کرتے ہوئے جائز ہو گا۔ لیکن اس کے جواز کی شرط یہ ہے کہ اصل کرایہ دہری کا معاملہ معینہ مدت کے لئے کیا گیا ہو مثلاً دس سہل کے لئے اور دس سہل پورے ہونے سے پہلے پہلا کرایہ دار دستبردار ہو رہا ہو۔

(۳)۔ اگر اجلہ معینہ مدت کے لئے ہو تو ملک مکان دوکان کے لئے جائز نہیں کہ شرعی عذر کے بغیر اجلہ کو فتح کر دے اگر ملک عذر شرعی کے بغیر دوران مدت اجلہ کو فتح کرنا چاہے تو کرایہ دار کے لئے جائز ہے کہ اس سے عوض کا مطالبہ کرے اور اس کا یہ اقدام باعوض اپنے حق سے دستبرداری ہوگی، یہ عوض اس کے علاوہ ہو گا جس کا کرایہ دار اپنی ہمیشہ دی ہوئی رقم میں سے اجلہ کی باقی مدت کے حساب سے حق دہری ہو گا۔ بمع النقص اسلامی جہ نے اپنے چوتھے اجلاس منعقدہ ۱۳۰۸ھ میں یہی فیصلہ کیا ہے۔

حقوق کا عوض لینے کے بارے میں احکام شرعیہ کا خلاصہ

یہاں تک میں نے حقوق کی وہ مختلف قسمیں ذکر کی ہیں جن کو فقہاء نے بیان فرمایا ہے اور جن کا عوض لینے کے بارے میں فقہاء نے بحث کی ہے، فقہاء کی مذکورہ بالا

بھٹوں سے ذریعہ ذیل اصول نکلتے ہیں:

۱۔ جو حقوق اصالتاً مشروع نہیں ہوتے ہیں بلکہ ان کی مشروعیت دفع ضرر کے لئے ہے ان کا عوض لینا کسی بھی صورت میں جائز نہیں ہے نہ توفیق کے طریقے پر نہ صلح اور دستبرداری کے طریقے پر مثلاً حق شفعہ، عورت کا حق تقسیم، مخیرہ کا خلیہ۔

۲۔ جو حقوق فی الحال حلیت نہیں ہیں بلکہ مستقبل میں متوقع ہیں ان کا عوض لینا بھی کسی صورت میں جائز نہیں مثلاً مورث کی زندگی میں حق وراثت کا عوض لینا، آزاد کردہ غلام کی زندگی میں حق ولاء کا عوض لینا۔

۳۔ جو حقوق شرعیہ اصحاب حقوق کے لئے اصالتاً حلیت ہوئے ہیں لیکن وہ حقوق ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل ہونے کے لائق نہیں ہیں ایسے حقوق کا بیع کے طریقے پر تو عوض لینا جائز نہیں ہے۔ لیکن ان پر مال کے بدلے میں صلح کرنا یا دستبردار ہونا جائز ہے مثلاً حق قصاص، شوہر کا بیوی کے ساتھ نکاح بلاق رکھنے کا حق (چنانچہ شوہر سے اس حق کے سلسلے میں خلع یا مال کے عوض طلاق دینے پر صلح کرنا جائز ہے)

۴۔ وہ حقوق عرفہ جزا میں ان کے ساتھ وابستہ ہیں اور دائمی منافع سے عبارت ہیں مثلاً راستے میں چلنے کا حق، پانی لینے اور برساتے کا حق، ان کی بیع شائع اور حائلہ کے نزدیک مطلقاً جائز ہے فقہاء مانیکہ کی بعض عبارات سے بھی ایسا ہی معلوم ہوتا ہے اور متاخرین فقہائے احناف کے نزدیک قائل محکم یہ ہے کہ ان حقوق میں سے جو حقوق امیاء ثابت سے متعلق ہیں۔ وہ بھی حکما مل ہیں، ان کی خرید و فروخت جائز ہے مثلاً حق مرور، حق شرب حق تسبیح بستر حیکہ اس میں جواز سے کوئی اور مانع مثلاً غرہ اور جہات موجود نہ ہو، متاخرین فقہائے احناف کے نزدیک حق تعلی کی بیع جائز نہیں ہے اس لئے کہ حق تعلی کسی پائیدار مادی چیز سے متعلق نہیں، لیکن بطور صلح حق تعلی سے مال کے عوض دستبرداری جائز ہے جیسا کہ ”علامہ خلیلہ آہی“ نے صراحت کی ہے۔

۵۔ بعض حقوق کو اصول میں شامل کرنے میں عرف کا بڑا دخل ہے اس لئے کہ اہل لوگوں کے مال بدلنے سے ثابت ہوتی ہے جیسا کہ علامہ طاہرین نے لکھا ہے۔

۶۔ حق اسبغیت کی بیع شائع اور حائلہ کے محکم قائل کے مطابق جائز نہیں ہے لیکن مال کے بدلے میں حق اسبغیت سے دستبرداری جائز ہے مثلاً القاد نجبر زمین میں نکالت

لگانے کے بعد اسے استعمال کے قابل بنائے گا حق ہے۔

۷۔ اختلاف کے یہاں رواج یہ ہے کہ حق و غلطی کے بیچ اگرچہ جائز نہیں ہے لیکن مل کے بدلے میں اس سے دستبرداروی جائز ہے اسی طرح ممکن یا دوکان کے حق کو ایہ داری کی بیچ جائز نہیں ہے۔ لیکن مل معلومہ لے کر اس سے دستبردار ہونا جائز ہے۔

اس وضاحت کے بعد ہم عصر حاضر کے ان حقوق کی طرف آتے ہیں جن کے لین دین کا آج کل رواج ہے۔ اس بحث سے ہمارا مقصد یہی ہے کہ عصر حاضر میں رائج حقوق کے احکام معلوم کئے جائیں۔ اللہ تعالیٰ ہی حق و صواب کی توفیق دینے والا ہے۔

### تجارتی نام اور تجارتی علامت (TRADE MARK) کی بیچ

تجارتوں کی ترقی کے ساتھ تجارتی نام اور تجارتی علامت کا مسئلہ پیدا ہوا۔ ایک تاجر یا ایک تجارتی کمپنی مل تیار کرتی ہے اور اپنے تیار کردہ مل بہت سے لوگوں کو فراہم کرتی ہے، اور بہت سے ملک کو ایک سپورٹ کرتی ہے ایک ہی قسم کی مصنوعات کو وصف کے اختلاف کی بنیاد پر بہت مختلف ہو گئی ہیں اور یہ اوصاف مل تیار کرنے والی کمپنیوں یا افراد کے نام سے جانے جاتے ہیں۔ جب صارفین دیکھتے ہیں کہ منڈی میں فلاں کمپنی کے تیار کئے ہوئے مل کی بھی شہرت ہے تو کمپنی کا نام سنتے ہی اس ملک پر اس کا اثر یہ ملک دیکھتے ہیں ہی اسے خرید لیتے ہیں۔

اس طرح مصنوعات پر تجارتی نام اور ٹریڈ مارک لگانے کی زیادہ رغبت یا بے رغبتی کا سبب بن گیا ہے، اس لئے تاجروں کی نظر میں تجارتی نام اور ٹریڈ مارک کی قیمت ہو گئی، ہر وہ تجارتی نام جس نے لوگوں میں اچھی شہرت حاصل کر لی اس کے نام سے منڈی میں آنے والے مل کی طرف خریداروں کا جھکاؤ زیادہ ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے جو تاجر اس نام سے منڈی میں مل لاتا ہے اس کا قطع بہت زیادہ بڑھ جاتا ہے۔

جب سے یہ بات شروع ہوئی کہ لوگ ان کمپنیوں کے نام کو استعمال کرنے لگے جنہیں صارفین میں اچھی شہرت حاصل ہے تاکہ اس نام سے ان کی مصنوعات بازار میں کھپ جائیں اور اس کی وجہ سے عامہ الناس کے دھوکہ کھانے کا مسئلہ پیدا ہو اس وقت سے حکومت کی طرف سے تجارتی ناموں اور ٹریڈ مارکوں کا رجسٹریشن ہونے لگا اور تاجروں کو

دوسروں کے رجسٹر کرائے ہوئے ٹاموں اور ٹریڈ مارکوں کو استعمال کرنے سے منع کر دیا گیا۔

تاجروں کے عرف میں رجسٹریشن کے بعد لٹن جھلٹی ٹاموں اور ٹریڈ مارکوں کی مادی قیمت ہو گئی اور تاجرین ٹاموں کو جسٹے ڈاموں بیچنے اور خریدنے لگے کیوں کہ انہیں ان جھلٹی ٹاموں اور ٹریڈ مارکوں سے یہ امید ہوتی ہے کہ ان کی وجہ سے لوگ ان کی مصنوعات کی خریداری کی طرف زیادہ راغب ہوں گے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا جھلٹی ٹام یا ٹریڈ مارک کی بیع جائز ہے؟ ظاہر ہے کہ ٹام یا علامت مادی چیز نہیں ہے بلکہ یہ اس ٹام یا علامت کے استعمال کا حق ہے اور یہ حق اصالتاً صاحب حق کے لئے اسبقیت اور حکومتی رجسٹریشن کی وجہ سے ثابت ہوا ہے یہ حق فی الحال ثابت ہے مستقبل میں متوقع نہیں ہے نیز یہ ایک ایسا حق ہے جو ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو سکتا ہے لیکن یہ ایسا حق نہیں ہے جو پائیدار مادی چیز کے ساتھ متعلق ہو، لہذا اقتداء کے کلام سے ہم نے جو قواعد نکالے ہیں ان کی روشنی میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دست برداری کے طور پر اس کا عوض لینا جائز ہونا چاہئے، فروختگی کے ذریعہ جائز نہ ہونا چاہئے، کیوں کہ یہ حق ثابت اور مادی چیز میں استقرار پانے والی منفعت نہیں ہے،

ہمارے شیخ الشیخ حضرت مولانا شرف علی تھانویؒ نے یہی فتویٰ دیا ہے، اور انہوں نے اس مسئلہ کو مل کے بدلہ میں دو عتائف سے دستبرداری کے مسئلہ پر قیاس کیا ہے اور اس سلسلہ میں ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ کے وہ عبارت نقل کی ہے، جس کو ہم نزول عن اللو عتائف کے مسئلہ میں پیچھے نقل کر چکے ہیں پھر انہوں نے فرمایا:

اور کار خالصے کا نام بھی مشابہ حق و عتائف کے ہے کہ عتائف مل وجہ لاصالۃ ہے نہ کہ دفع ضرر کے لئے، اور دونوں بانفعل امور اضافیہ سے ہیں اور مستقبل میں دونوں ذریعہ ہیں تحصیل مل کے، پس اس بنا پر اس عوض کے دینے میں مکتوبات معلوم ہوتی ہے، گو لینے والے کے لئے خلاف فتویٰ ہے، مگر ضرورت میں اس کی بھی اجازت ہو جائے گی

(امداد الفتویٰ ج ۳ ص ۷۷)

اعتراض کا خیال یہ ہے کہ تہملقی نام کا حق اور ٹریڈ مارکوں کا حق اگرچہ اصل میں حق مجرد ہے جو کسی مادی محسوس چیز میں ثابت نہیں ہے لیکن حکومتی رجسٹریشن جس کے لئے بڑی دوز بھاگ کرنی پڑتی ہے اور بے تحاشا مال خرچ کرنا پڑتا ہے اور جس کے بعد اس نام پر ٹریڈ مارک کی قانونی حیثیت ہو جاتی ہے جس کا اطلاق اس تحریری سرٹیفکیٹ کے ذریعہ ہوتا ہے جو رجسٹریشن کرانے والے کو حکومت کے کچھ ذات میں اندراج کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ من تمام مراحل کے بعد تہملقی نام اور ٹریڈ مارک کا حق اس حق کے مثل ہو گیا جو کسی مادی چیز میں مستقر ہو، اور تاجروں کے عرف میں یہ حق امین (ملکی اشیاء) کے حکم میں ہو گیا لہذا بیچ کے ذریعہ اس کا عوض لینا جائز ہونا چاہئے اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ بعض اشیاء کو امین میں داخل کرنے میں عرف کا بڑا دخل ہے کیوں کہ علامہ ابن عابدین کے بیان کے مطابق مالیت لوگوں کے مل بٹانے سے ثابت ہوتی ہے اس کی مثل بجلی اور گیس ہے جو گزشتہ زمانوں میں اسوا میں امین میں شمار نہیں ہوتی تھیں کیونکہ یہ دونوں ایسی مادی چیزیں ہیں جو قائم بلذات ہوں اور ان کا قبضہ میں کرنا بھی انسان کی طاقت میں نہیں تھا لیکن اب یہ دونوں چیزیں ان اہم حیثی اسوا میں سے ہیں جن کی خرید و فروخت کے جواز میں کوئی شبہ نہیں کیوں کہ ان دونوں چیزوں میں حد درجہ قطع ہے اور ان کا اجاز بھی ممکن ہے لوگوں کے عرف میں یہی یہ دونوں چیزیں مل اور قیمتی چیز ملتی جاتی ہیں۔

اسی طرح تہملقی نام یا ٹریڈ مارک رجسٹریشن کے بعد تاجروں کے عرف میں بڑی قیمتی چیزیں ہو جاتی ہیں اور ان پر یہ بات بھی صادق آتی ہے کہ حکومت کی طرف سے تحریری سرٹیفکیٹ حاصل کرنے سے ان پر قبضہ ہو جاتا ہے اس لئے کہ ہر چیز کا قبضہ اس کے حسب محل ہوتا ہے اور ان پر یہ بات بھی صادق ہے کہ وقت ضرورت کے لئے ان کا ذخیرہ کیا جاسکتا ہے غرض یہ کہ کسی چیز میں مالیت پیدا کرنے کے لئے جو محاصرہ لازمی ہے وہ سب تہملقی ناموں اور ٹریڈ مارکوں میں موجود ہیں صرف اتنی بات ہے کہ ایسی مادی چیزیں جو قائم بلذات ہو اس تکمیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اس میں شرعاً کوئی مانع موجود نہیں ہے کہ ان کی خرید و فروخت کے جائز ہونے میں من پر اسوا کا حکم لگایا جائے لیکن اس جواز کی دو شرطیں ہیں :-

۱۔ پہلی شرط یہ ہے کہ وہ تہجرتی نام یا ٹریڈ مارک حکومت کے یہاں قانونی طور پر رجسٹرڈ ہو کیونکہ جو نام ٹریڈ مارک رجسٹر نہیں ہوتا اسے تاجروں کے عرف میں مل نہیں شمار کیا جاتا۔

۲۔ دوسری شرط یہ ہے کہ تہجرتی نام یا ٹریڈ مارک کی بیچ سے صارفین کے حق میں التباس اور دھوکہ لازم نہ آئے مثلاً اس کی صورت یہ ہو کہ خریدار کی طرف سے یہ اعلان کر دیا جائے کہ اب اس سامان کو بنانے والا وہ فرد یا وہ ادارہ نہیں ہے جو پہلے اس نام سے سامان تیار کرتا تھا اور اس نام یا ٹریڈ مارک کو خریدنے والا اس نیت سے اس کو خریدے کہ وہ حتی الامکان اس کی کوشش کرے گا کہ اس کی مصنوعات سابقہ مصنوعات کے معیار کے برابر ہوں گی یا اس سے بہتر ہوں گی۔

لہذا اس اعلان کے بغیر تہجرتی نام یا ٹریڈ مارک کا دوسرے شخص کی طرف منتقل ہونا چونکہ صارفین کے حق میں التباس اور دھوکہ کا باعث ہو گا۔ اور التباس اور دھوکا حرام ہے، جو کسی حل میں بھی جائز نہیں۔  
واللہ سبحانہ اعلم

تہجرتی لائسنس — ہم نے تہجرتی نام اور ٹریڈ مارک کا جو حکم اوپر بیان کیا ہے کہ ان دونوں کا عوض لیا جائز ہے بالکل یہی حکم تہجرتی لائسنس پر بھی جاری ہو گا اس لائسنس کی حقیقت یہ ہے کہ عصر حاضر میں اکثر ملک اس کی بات اجازت نہیں دیتے کہ حکومتی لائسنس کے بغیر ایکسپورٹ یا امپورٹ کیا جائے بظاہر یہ چیز تاجروں پر ایک طرح کی پابندی ہے جسے اسلامی شریعت شدید ضرورت کے بغیر پسند نہیں کرتی لیکن واقعہ یہ ہے کہ اکثر ملکوں میں یہی ہو رہا ہے لہذا موجودہ حالات میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا جس شخص کے پاس امپورٹ یا ایکسپورٹ کا لائسنس ہو وہ دوسرے تاجر کے ہاتھ اس لائسنس کو بیچ سکتا ہے یا نہیں؟ واقعہ یہ ہے کہ یہ لائسنس کوئی مادی چیز نہیں ہے بلکہ دوسرے ملک میں سامان بیچنے یا دوسرے ملک سے سامان خریدنے کے حق کا نام ہے لہذا یہاں بھی یہی بات آئے گی جو ہم نے تہجرتی نام کے بارے میں ذکر کی ہے کہ یہ حق اصالتاً ثابت ہے لہذا مال کے بدلے میں اس دست برداری جائز ہوگی نیز حکومت کی طرف سے یہ لائسنس حاصل کرنے میں بڑی کوشش وقت اور مال صرف کرنا پڑتا ہے اور اس لائسنس کے حامل کو ایک قانونی پوزیشن حاصل ہو جاتی ہے جس کا اظہار تحریری سرٹیفکیٹ میں ہوتا ہے اور اس کی



وجہ سے حکومت یہ لائسنس رکھنے والے کو بہت سی سولتیں مہیا کرتی ہے اور تاجروں کے عرف میں یہ لائسنس بڑی قیمت رکھتا ہے اور اس کے ساتھ اصول و الامتداد کیا جاتا ہے لہذا یہ بات بعید نہیں ہے کہ خرید و فروخت کے جائز ہونے میں اسے مادی اشیاء کے ساتھ شامل کر دیا جائے لیکن یہ سب کچھ اس وقت ہے جب کہ حکومت یہ لائسنس دوسرے آدمی کے نام منتقل کرنے کی اجازت دیتی ہو اگر لائسنس کسی مخصوص فرد یا مخصوص کمپنی کے نام ہو، اور قانون دوسری کمپنی کی طرف اس کی منتقلی کی اجازت نہ دیتا ہو تو اس لائسنس کی بیع جائز نہ ہونے میں کوئی شبہ نہیں، کیوں کہ اس صورت میں لائسنس کی فروختگی سے جھوٹ اور دھوکہ لازم آئے گا اس لئے کہ لائسنس خریدنے والا بیچنے والے ہی کے نام سے استعمال کرے گا، نہ کہ اپنے نام سے، لہذا ایسا کرنا جائز نہیں ہو گا۔ البتہ اگر لائسنس پختہ شخص کسی کو اپنی طرف سے بیچنے اور خریدنے کا وکیل بنادے تو اس صورت میں اس وکیل کے لئے اس لائسنس کے ذریعہ خرید و فروخت جائز ہوگی۔

### حق ایجاد اور حق اشاعت

حق ایجاد ایک ایسا حق ہے جو عرف اور قانون کی بنیاد پر اس شخص کو حاصل ہوتا ہے جس نے کوئی نئی چیز ایجاد کی ہو یا کسی چیز کی نئی شکل ایجاد کی ہو، حق ایجاد کا مطلب یہ ہے کہ تمام اسی شخص کو اپنی ایجاد کردہ چیز بنانے اور منڈی میں پیش کرنے کا حق ہے پھر بسا اوقات ایجاد کرنے والا یہ حق دوسرے کے ہاتھ بیچ دیتا ہے تو اس حق کو خریدنے والا ایجاد کرنے والے کی طرح تجارت کے لئے وہ چیز تیار کرتا ہے اسی طرح جس شخص نے کوئی کتاب تصنیف یا تالیف کی ہے اسے اس کتاب کی نشر و اشاعت اور تبدیلی و تعلق حاصل کرنے کا حق ہوتا ہے بسا اوقات کتاب لکھنے والا یہ حق دوسرے کے ہاتھ بیچ دیتا ہے تو اس حق کا خریدار نشر و اشاعت کے بارے میں ان حقوق کا مالک ہو جاتا ہے، جو مصنف کتاب کو حاصل تھا یہی سولہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ حق ایجاد اور حق تصنیف و حق اشاعت کی فروختگی جائز ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں فقہائے معاصرین کی دو رائیں ہیں، کچھ علماء نے اسے جائز کہا ہے اور کچھ علماء نے ناجائز کہا ہے۔

اس سلسلہ میں بنیادی سولہ یہ ہے کہ کیا حق ایجاد یا حق اشاعت شریعت اسلامیہ

کی طرف سے حلیم شدہ حق ہے یا نہیں؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ جس شخص نے سب سے پہلے کوئی نئی چیز ایجاد کی، خواہ وہ مادی چیز ہو یا معنوی چیز، بلاشبہ وہ دوسروں کے مقابلہ میں اسے اپنے انفرادی کے لئے تیار کرنے اور نفع کمانے کے لئے بازار میں لانے کا زیادہ حقدار ہے کیونکہ ابو دائود میں حضرت اسم بن معمر بن رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہو کر بیعت کی تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے اس چیز کی طرف سبقت کی جس کی طرف کسی مسلمان نے سبقت نہیں کی تو وہ چیز اس کی ہے۔  
(ابو دائود فی الخراج قبل ادیان الملوات ص ۳۶۳ ج ۴، حدیث نمبر ۴۹۷)

علامہ مغویؒ نے اگرچہ اس بات کو راجح قرار دیا ہے کہ یہ حدیث افتادہ زمین کو قابل کاشت بنانے کے بارے میں آئی ہے۔ لیکن انہوں نے بعض علماء سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ یہ حدیث ہر چشمہ، کنواں اور معدن کو شامل ہے اور جس شخص نے ان میں کسی چیز کی طرف سبقت کی تو وہ اسی کا حق ہے۔ اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ لفظ کے عموم کا اعتبار ہوتا ہے سبب کے خاص ہونے کا اعتبار نہیں ہوتا۔ (فیض اللہ ص ۱۳۸ ج ۶)

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ حق ایجاد ایک ایسا حق ہے جسے اسلامی شریعت اس قبیلہ پر تسلیم کرتی ہے کہ اس شخص نے اس چیز کے ایجاد کرنے میں سبقت کی ہے تو حق ایجاد پر وہی سلسلہ احکام منطبق ہوں گے جو ہم نے حق السبقیت کے بارے میں ذکر کئے ہیں وہاں ہم نے ثابت کیا تھا کہ بعض شافعیہ اور حنابلہ نے اس حق کی بیع کو جائز کہا ہے لیکن ان حضرات کے یہاں بھی راجح یہی ہے کہ حق السبقیت کی بیع جائز نہیں ہے لیکن مال کے بدلہ میں اس حق سے دست بردار ہونا جائز ہے۔ وہاں ہم نے شرح غنی الارلوات سے بروایت بھی نقل کی ہے جو حق تعجیر اور حق جلوس فی المسجد سے دست برداری کے جواز کے بارے میں ہے اور اس کے علاوہ حق السبقیت اور حق انحصار کے دوسرے احکام بھی بیان کئے ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے کہ حق ایجاد یا اشاعت سے غرض لے کر دوسرے شخص کے حق میں دست بردار ہونا جائز ہے لیکن یہ حکم اصل حق ایجاد اور حق اشاعت کے سلسلہ میں ہے لیکن اگر اس حق کا عکس یعنی رجسٹریشن بھی کر لیا گیا ہو جس کے لئے موجد اور مصنف کو محنت کرنی پڑتی ہے بل اور وقت خرچ کرنا پڑتا ہے۔ اور جس کی وجہ سے یہ حق ایک قانونی حق ہو جاتا ہے جس کے نتیجے میں حکومت کی طرف سے ایک

سرفیاض جاری کر دیا جاتا ہے اور تاجروں کے عرف میں اسے قیمتی مٹا کر دیا جاتا ہے تو یہ بات بعید نہیں ہوگی کہ اس رجسٹر حق کو مروجہ عرفی بنیاد پر امین و اصول کے حکم میں کر دیا جائے اور ہم پہلے یہ لکھ چکے ہیں کہ بعض اشیاء کو اصول و اعیان کے حکم میں داخل کرنے میں عرف کو بڑا دخل ہے اس لئے کہ اہل کتب کو گوں کے مل بیٹانے سے حلیت ہوتی ہے اور رجسٹریشن کے بعد اعیان کی طرح اس حق کا احراز بھی ہوتا ہے اور وقت ضرورت کے لئے اس کا ذخیرہ بھی کیا جاتا ہے تو اس عرف کا اعتبار کرنے میں کتب و سنت کے کسی نص کی مخالفت نہیں ہے بہت سے بہت قیاس کی مخالفت ہے اور قیاس کو عرف کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے جیسا کہ یہ بات اپنی جگہ حلیت ہو چکی ہے۔

انہی پہلوؤں کو دیکھتے ہوئے علماء معاصرین کی ایک جماعت نے اس حق کی بیخ کے جائز ہونے کا فتویٰ دیا ہے ان میں سے برصغیر کے علماء سے مولانا فتح محمد لکھنوی (مولانا عبدالحی لکھنوی کے شاگرد) مولانا مفتی محمد کفایت اللہ صاحب مولانا مفتی نظام الدین صاحب مفتی دارالعلوم دیوبند مفتی عبد الرحیم لاہوری صاحب بطور خاص تذکر ہیں۔

حق ایجاد اور حق تصنیف کی بیخ کو ناجائز کہنے والوں نے پہلی دلیل یہ پیش کی ہے کہ حق ایجاد مجرد حق ہے عین نہیں ہے اور حقوق مجرد کا عوض لینا جائز نہیں۔ لیکن فقہاء کا جو کلام پیچھے تفصیل سے آچکا ہے اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حقوق کا عوض لینے کا عدم جواز ہر حال میں نہیں ہے بلکہ اس میں تفصیل ہے جو ہم نے حقوق کی مختلف قسموں پر بحث کرتے ہوئے بیان کی ہے۔

مانعین جواز کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جس شخص نے کوئی کتاب دوسرے کے ہاتھ فروخت کی اس نے خریدار کو اس کتاب کا اس کے ہرے اجزاء کے ساتھ مالک بنا دیا۔ لہذا خریدار کے لئے جائز ہے کہ اس کتاب میں جس طرح چاہے، تصرف کرے لہذا اس کے لئے اس کتاب کی اشاعت بھی جائز ہونی چاہئے، اور بیچنے والے کو خریدار پر اس سلسلے میں پابندی لگانے کا اعتبار نہ ہونا چاہئے۔

اس دلیل کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ کسی چیز میں تصرف کرنا ملک چیز ہے اور اس کی مثل دوسری چیز ہونا دوسری چیز ہے، کتب خرید کر وہ پہلی قسم کے تصرف کا تو ملک

ہو گیا کہ اسے پڑھ کر نفع اٹھائے یا بیچے یا عداوت پر دے یا ہبہ کر دے اور اس طرح کے دوسرے تصرفات کرے لیکن اس جیسی دوسری کتاب کی اشاعت خریداری کے منافع میں شامل نہیں کہ کتاب کا مالک بننے سے اس کی حق اشاعت کا بھی مالک ہو جائے، اس کی مثل حکومت کے ذمہ لے ہوئے تھے ہیں۔ من سکوں کو اگر کسی نے خرید یا تو وہ من سکوں میں ہر طرح کا تصرف کر سکتا ہے لیکن اس خریداری کی وجہ سے اس کے لئے اس طرح کے دوسرے تھے ذمہ ناجائز نہیں ہو گا اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ کسی چیز کی ملکیت اس بات کو مستلزم نہیں کہ مالک کو اس جیسی دوسری چیز ہانے کا حق ہو۔

مانعین جواز کی تیسری دلیل یہ ہے کہ اس ایجاب کردہ چیز کو تیار کرنے اور تصنیف کر کے کتاب کو طبع کرنے سے موجد اور مصنف کا خصلہ نہیں ہوتا بہت سے بہت یہ ہوتا ہے کہ موجد اور مصنف کا نفع کم ہو جاتا ہے نفع کم ہونا ملک چیز ہے اور خصلہ ہونا بالکل دوسری چیز ہے۔

اس دلیل کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ نفع کم ہونا اگرچہ خصلہ نہ ہو لیکن ضرر ضرور ہے، خصلہ اور ضرر میں واضح فرق ہے یہ بات شک سے بالاتر ہے کہ جس شخص نے کوئی چیز ایجاد کرنے یا کتاب تصنیف کرنے کے لئے جسدانی اور ذہنی مشقتیں جھیلیں، بے پناہ مال اور وقت صرف کیا۔ اس کے لئے راتوں کو جاگا۔ راحت و آرام قربان کیا وہ اس ایجاد اور کتاب سے نفع حاصل کرنے کا اس شخص سے زیادہ حقدار ہے جس نے معمولی سی رقم خرچ کر کے ایک منٹ میں وہ ایجاد شدہ چیز یا کتاب خرید لی پھر موجد اور مصنف کے لئے ملکیت تک کرنے لگا۔

مانعین جواز کی طرف سے یہ بات بھی کہی جاتی ہے کہ فرد واحد کے لئے حق اشاعت تسلیم کر لینا کتنا علم کا سبب بنتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کتنا علم تو اس صورت میں ہوتا۔ جب مصنف لوگوں کو اس کتاب کے پڑھنے پر مائل اور دوسروں تک پہنچانے سے روکتا، لیکن جو شخص حق اشاعت محفوظ کرنا ہے وہ کسی کو کتاب پڑھنے، پھیلانے اور اس کے مضامین کی تبلیغ و اشاعت سے نہیں روکتا بلکہ وہ اس کی فروخت اور تہمت سے بھی نہیں روکتا تو صرف اس بات سے روکتا ہے کہ کوئی شخص اس کی اجازت کے بغیر کتب طبع کر کے نفع اٹھائے، یہ بات ہر مرکز کتنا علم کے

مانعین جواز کی آخری دلیل یہ ہے کہ حق طاعت محفوظ کرنے سے کتاب کی اشاعت کا دائرہ تنگ ہو جاتا ہے اگر ہر شخص کو کتاب کی طاعت کا حق ہو تو اس کی نشر و اشاعت کا دائرہ زیادہ وسیع ہو جائے گا، اور اس کی افادیت زیادہ عام اور ہمہ گیر ہو جائے گی۔ یہ بہت بلاشبہ امر واقعہ ہے جس کے انکار کی محتاجش نہیں لیکن اگر ہم دوسرے پہلو سے دیکھیں تو یہ دلیل ان کے خلاف پلٹ جاتی ہے۔ وہ پہلو یہ ہے کہ اگر ایسا کرنے والوں کو اپنی لچبالات سے نفع حاصل کرنے میں اسبقیت کے حق سے محروم کر دیا جائے گا تو نئی ایجادات کے لئے بڑے منصوبوں کا خظا سول لینے سے ان کی ہمتیں پست ہو جائیں گی کیوں کہ ان کو احساس یہ ہو گا کہ انہیں معمولی نفع ہی ملے گا اور اسی طرح کے امور جن میں دو پہلو ہوں لغتی مسائل کا فیصلہ نہیں کرتے، جب تک کہ کسی چیز میں کوئی شرعی قباحت نہ ہو۔ اس لئے کہ تمام مباح چیزوں میں ضرر و نفع دونوں کے پہلو ہوتے ہیں۔

خاتمہ:

یہاں یہ بیان کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ حقوق طبع و اشاعت کی بیچ کے عدم جواز کا فتویٰ دیا کرتے تھے، چنانچہ اس مسئلہ پر انہوں نے ایک مستقل رسالہ بھی لکھا، جو ”جواہر الفقہ“ کا جز بن کر شائع ہو چکا ہے۔ لیکن اس رسالے کو لکھنے کے بعد انہوں نے اس بہت کا ارادہ کیا کہ اس مسئلہ پر دوبارہ تحقیق اور غور و خوض کر کے اس کو اور زیادہ منقح کیا جائے اور اس غور و خوض اور بحث و تحقیق کے بعد جو رائے بھی سامنے آئے، اس کو قبول کر لیا جائے، مگر حضرت والد ماجدؒ کو اس کی تحقیق کی فرصت نہ ملی تو انہوں نے دوسرے یہ مسئلہ میرے سپرد فرمایا کہ میں اس کی محکم تحقیق کروں، چنانچہ میں نے اس مسئلے کا مواد اسی وقت سے جمع کرنا شروع کر دیا تھا۔ لیکن حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی حیات میں اس کی تکمیل مقدور نہیں تھی۔ چنانچہ حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے انتقال کے کافی عرصہ بعد اس مسئلہ کی تحقیق مکمل کرنے کی جھٹکت ہوئی۔ اس طرح یہ بحث حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے حکم کی بیجا آوری میں لکھی گئی ہے۔ اگرچہ جس نتیجے پر میں

پہنچے ہوں۔ وہ بظاہر میں کی رائے کے خلاف ہے۔ مگر وہ خود بھی اس مسئلے پر نظر ثانی کرنے کو فراوان رکھتے تھے۔ اور آج یہ بات معلوم کرنے کا کوئی راستہ نہیں ہے کہ جو کچھ میں نے لکھا ہے۔ وہ ان کی رائے کے موافق ہے یا خلاف۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و آخر و عرفان الحمد للہ رب العالمین۔

سَلَامٌ عَلَيْكَ  
وَعَلَىٰ آلِكَ  
وَعَلَىٰ رَحْمَتِكَ  
وَعَلَىٰ مَوْلَانِكَ  
وَعَلَىٰ حَبِيبِكَ  
وَعَلَىٰ خَلِيقِكَ  
وَعَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مَّا خَلَقْتَ



"واقسمو بالصلاة واتوا الزكاة"

نماز قائم کرو اور زکوٰۃ ادا کرو۔

# مغربی ممالک کے چند مسائل اور ان کا حل

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم



میسمن اسلامک پبلشرز



نَحْمَدُكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ

"تعاشر و اکالاخوان،  
تعاملو اکالاجانب"

یعنی بھائیوں کی طرح رہو،  
لیکن آپس میں معاملات اجنبیوں کی طرح کرو۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## مغربی ممالک کے چند

جدید فقہی مسائل

اور ان کا حل

غیر مسلم ممالک میں رہائش اختیار کرنا

سوال: کسی غیر مسلم ملک مثلاً امریکہ یا یورپ کی شہریت اور نیشنلسٹی اختیار کرنا کیسا ہے؟ اس لئے کہ جو مسلمان ان ملک کی شہریت اختیار کر چکے ہیں یا حاصل کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، ان میں سے بعض حضرات کا تو یہ کہنا ہے کہ انہیں ان کے مسلم ملک میں بغیر کسی جرم کے سزا نہیں دی جائے گی، انہیں ظلماً جیل میں قید کر دیا گیا، یا ان کی جائیدادوں کو ضبط کر لیا گیا وغیرہ جس کی بنا پر وہ اپنا مسلم ملک چھوڑ کر ایک غیر مسلم ملک کی شہریت اختیار کرنے پر مجبور ہوئے۔

اور دوسرے بعض مسلمانوں کا یہ کہنا ہے کہ جب ہمارے اپنے اسلامی ملک میں اسلامی قانون اور اسلامی حدود نافذ نہیں ہیں تو پھر اس میں اور ایک غیر مسلم ریاست میں کیا فرق ہے؟

اسلامی احکام کے عدم نفاذ میں خود دونوں برابر ہیں۔ جبکہ جس غیر اسلامی ملک کی شہریت ہم نے اختیار کی ہے۔ اس میں ہمارے بعض حقوق یعنی جان و مال و عزت و

آئندہ اسلامی ملک کے مقابلے میں زیادہ محفوظ ہیں اور ان غیر مسلم مملکت میں ہمیں بلا جرم کے جیل کی قید و بند اور سزا کا کوئی ڈر اور خوف نہیں ہے۔ جبکہ ایک اسلامی ملک میں قانون کی خلاف ورزی کئے بغیر بھی قید و بند کی سزا کا خوف سولہ رہتا ہے۔

جواب: کسی غیر مسلم ملک میں مستقل رہائش اختیار کرنا اور اس کی قومیت اختیار کرنا اور اس ملک کے ایک باشندے اور ایک شہری ہونے کی حیثیت سے اس کو اپنا مستقل مسکن بنا لینا، ایک ایسا مسئلہ ہے جس کا حکم زندہ اور حالات کے اختلاف اور رہائش اختیار کرنے والوں کی اغراض و مقاصد کے اختلاف سے مختلف ہو جاتا ہے۔ مثلاً

(۱) اگر ایک مسلمان کو اس کے وطن میں کسی جرم کے بغیر تکلیف پہنچائی جا رہی ہو یا اس کو جیل میں خلافت قید کر لیا جائے یا اس کی جائیداد ضبط کر لی جائے اور کسی غیر مسلم ملک میں رہائش اختیار کرنے کے سوا ان معاملہ سے بچنے کی اس کے پاس کوئی صورت نہ ہو۔ ایسی صورت میں اس شخص کے لئے کسی غیر مسلم ملک میں رہائش اختیار کرنا اور اس ملک کا ایک باشندہ بن کر وہاں رہنا بلا کر بہت جائز ہے۔ بشرطیکہ وہ اس بات کا اطمینان کر لے کہ وہ وہاں جا کر عملی زندگی میں دین کے احکام پر کھل بند رہے گا اور وہاں رائج شدہ منکرات و فواحشت سے اپنے کو محفوظ رکھ سکے گا۔

(۲) اسی طرح اگر کوئی شخص معاشی مسئلہ سے دوچار ہو جائے اور تلاش بےسار کے باوجود اسے اپنے اسلامی ملک میں معاشی وسائل حاصل نہ ہوں حتیٰ کہ وہ ان جویں کا بھی محتاج ہو جائے ان حالات میں اگر اس کو کسی غیر مسلم ملک میں کوئی جائز ملازمت مل جائے، جس کی بناء پر وہاں رہائش اختیار کر لے تو مذکورہ بالا دو شرائط (جن کا بیان نمبر ایک میں گزرا) اس کے لئے وہاں رہائش اختیار کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ حلال کما بھی دوسرے فرائض کے بعد ایک فرض ہے جس کے لئے شریعت نے کسی مکان اور جگہ کی قید نہیں لگائی بلکہ عام اجازت دی ہے کہ جہاں چاہو رزق حلال تلاش کرو چنانچہ قرآن کریم کی آیت ہے۔

هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَلْيَنْسُوا فِيهَا كَيْفًا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ

وَالِيهِ النُّشُورُ ○

وہ ایسی ذات ہے جس نے تمہارے لئے زمین کو مسخر کر دیا۔ اب تم اس کے راستوں میں چلو، اور خدا کی روزی میں سے کھلو اور اسی کے پاس دوبارہ زندہ ہو کر جانا ہے۔ (سورہ ملک ۱۵)

(۳) اسی طرح اگر کوئی شخص کسی غیر مسلک ملک میں اس نیت سے رہائش اختیار کرے کہ وہ وہاں کے غیر مسلموں کو اسلام کی دعوت دے گا اور ان کو مسلمان بنائے گا، یا جو مسلمان وہاں مقیم ہیں ان کو شریعت کے صحیح احکام بتائے گا اور ان کو دین اسلام پر جے رہنے اور احکام شریعہ پر عمل کرنے کی ترغیب دے گا اس نیت سے وہاں رہائش اختیار کرنا صرف یہ نہیں کہ جائز ہے بلکہ موجب اجر و ثواب ہے۔ چنانچہ بہت سے صحابہ کرام و تابعین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے اسی نیکہ ارادے اور نیک مقصد کے تحت غیر مسلم ممالک میں رہائش اختیار کی۔ اور جو بعد میں ان کے فضائل و مناقب اور محاسن میں شمار ہونے لگی۔

(۴) اگر کسی شخص کو اپنے ملک اور شہر میں اس قدر معاشی وسائل حاصل ہیں، جس کے ذریعہ وہ اپنے شہر کے لوگوں کے معیاد کے مطابق زندگی گزار سکتا ہے۔ لیکن صرف معیاد زندگی بلند کرنے کی غرض سے اور طوٹھالی اور عیش و عشرت کی زندگی گزارنے کی غرض سے کسی غیر مسلم ملک کی طرف ہجرت کرنا یہ تو ایسی ہجرت کہ بہت سے خلی نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں وہی با دنیوی ضروریات کے بغیر اپنے آپ کو وہاں رائج شدہ فواحشات و منکرات کے طوفان میں ڈالنے کے مترادف ہے اور بلا ضرورت اپنی دینی اور اخلاقی حالت کو خطرہ میں ڈالنا کسی طرح بھی درست نہیں اس لئے کہ تجربہ ہوس پر مشہد ہے کہ جو لوگ صرف عیش و عشرت اور خوش حالی کی زندگی بسر کرنے کے لئے وہاں رہائش اختیار کرتے ہیں ان میں وہی حیثیت کمزور ہو جاتی ہے چنانچہ ایسے لوگ کافرانہ محرکات کے سامنے تیز رفتاری سے پھسل جاتے ہیں۔

اسی وجہ سے حدیث شریف میں شدید ضرورت اور نفاذیہ کے بغیر مشرکین کے ساتھ رہائش اختیار کرنے کی ممانعت آئی ہے۔

چنانچہ ابو ذر و دوزو میں حضرت سمرقہ بن جندب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

من جامع المشرك وسكن معه، فانه مبتله  
 یوحنا شخص مشرک کے ساتھ موافقت کرے اور اس کے ساتھ رہائش  
 اختیار کرے وہ اسی کے مثل ہے۔ (ابو ذر گلب انصاری)  
 حضرت جریر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور مقدس صلی اللہ  
 علیہ وسلم نے فرمایا۔

اذا برئ من کل مسلم یقیم بین اظہر المشرکین، قالوا  
 یا رسول اللہ! قال لا تری ای ذرا هذا  
 ”میں ہر اس مسلمان سے بری ہوں، جو مشرکین کے درمیان  
 رہائش اختیار کرے صحابہ رضی اللہ عنہم نے سوال کیا یا رسول اللہ!  
 اس کی کیا وجہ ہے؟ آپ نے فرمایا۔ ”اسلام کی آگ اور کفر کی  
 آگ دونوں ایک ساتھ نہیں رو سکتیں۔ تم یہ امتیاز نہیں کر سکو  
 گے کہ یہ مسلمان کی آگ ہے یا مشرکین کی آگ ہے۔“  
 اما رحمہ اللہ علیہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کی تشریح  
 کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں۔ کہ

”مختلف اہل علم نے اس قول کی شرح مختلف طریقوں سے کی  
 ہے۔ چنانچہ بعض اہل علم کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ  
 مسلمان اور مشرک حکم کے اعتبار سے برابر نہیں ہو سکتے، دونوں  
 کے مختلف حکام ہیں اور دوسرے اہل علم فرماتے ہیں کہ اس حدیث  
 کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دارالاسلام اور دارالکفر دونوں کو  
 علیحدہ علیحدہ کر دیا ہے، لہذا کسی مسلمان کے لئے کافروں کے ملک  
 میں ان کے ساتھ رہائش اختیار کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ جب  
 مشرکین اپنی آگ روشن کریں گے تو یہ مسلمان ان کے ساتھ  
 سکونت اختیار کئے ہوئے ہو گا تو دیکھنے سے یہی خیال کریں گے یہ  
 بھی انہیں میں سے ہے۔ غلہ کی اس تشریح سے یہ بھی ظاہر ہو رہا  
 ہے کہ اگر کوئی مسلمان تہذیب کی غرض سے بھی دارالکفر جائے تو

اس کے لئے وہاں پر ضرورت سے زیادہ قیام کرنا مکروہ ہے۔

(مسلم السنن للخطابی ص ۳۳۷ ج ۳)

اور مراسیل ابو داؤد عن اسکحول میں روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ

واسم نے ارشاد فرمایا۔

”اپنی اولاد کو مشرکین کے درمیان مت چھوڑو۔“

(تذیب السنن للہن قیم ص ۴۳ ج ۲)

اسی وجہ سے فقہاء فرماتے ہیں کہ صرف طزمت کی غرض سے کسی مسلمانوں کا دارالحرب میں رہائش اختیار کرنا اور ان کی تعداد میں اضافہ کا سبب بننا ایسا فعل ہے جس سے اس کی عدالت مجروح ہو جاتی ہے۔

(دیکھئے عکلمہ رد المحتج ص ۱۰۱)

(۵) پانچویں صورت یہ ہے کہ کوئی شخص سوسائٹی میں معزز بننے کے لئے اور دوسرے مسلمانوں پر اپنی بولائی کے نظرد کے لئے غیر مسلم ملک میں رہائش اختیار کرتا ہے یا دارالکفر کی شہریت اور قومیت کو دارالاسلام کی قومیت پر فوقیت دیتے ہوئے اور اس کو افضل اور برتر سمجھتے ہوئے ان کی قومیت اختیار کرتا ہے یا اپنی پوری عملی زندگی میں یودو باش میں ان کا طرز اختیار کر کے ظاہری زندگی میں ان کی مشابہت اختیار کرنے کے لئے اور ان جیسا بننے کے لئے رہائش اختیار کرتا ہے۔ ان تمام مقاصد کے لئے وہاں رہائش اختیار کرنا مطلقاً حرام ہے۔ جس کی حرمت قتلج دلیل نہیں۔

### غیر مسلم ملک میں اولاد کی تربیت؟

جو مسلمان امریکہ اور یورپ وغیرہ جیسے غیر اسلامی ملک میں رہائش پذیر ہیں ان کی اولاد کا اس ماحول میں پرورش پانے میں اگرچہ کچھ فائدہ بھی ہیں۔ لیکن اس کے مقابلے میں بہت سی خرابیاں اور خطرات بھی ہیں خاص کر وہاں کے غیر مسلم یودو و نصاریٰ کی اولاد کے ساتھ میل جول کے نتیجے میں ان کی عادات و اخلاق اختیار کرنے کا قوی احتمال موجود ہے اور یہ احتمال اس وقت اور زیادہ قوی ہو جاتا ہے جب ان بچوں کے والدین ان کی اخلاقی

گمرانی سے بے انتہائی اور لاپرواہی رہیں یا ان بچوں کے والدین میں سے کسی ایک کا یا دونوں کا انتقال ہو چکا ہو۔

اب سوال یہ ہے کہ مذکورہ بالا خرابی کی وجہ سے ان غیر مسلم ممالک کی طرف ہجرت اور ان کی قومیت اختیار کرنے کے مسئلہ پر کچھ فرق واقع ہو گا؟ جبکہ دوسری طرف وہاں پر رہائش پذیر مسلمانوں کا یہ بھی کہنا ہے کہ ہماری اولاد کو ان مسلم ممالک میں رہائش پائی رکھنے میں وہاں پر موجود کمیونسٹ اور فاشی جماعتوں کے ساتھ میل جول سے ان کے کاغذ ہو جانے کا خطرہ بھی لاحق ہے خاص کر اگر ان فاشی جماعتوں اور ان کے ملحدانہ افکار اور خیالات کی سرپرستی خود اسلامی حکومت کر رہی ہو۔ اور ان خیالات و افکار کو فسادِ تعلیم میں داخل کر کے عوام کے ذہنوں کو خراب کر رہی ہو اور جو شخص ان خیالات کو قبول کرنے سے انکار کرے اس کو قید و بند کی سزا دے رہی ہو۔ ایسی صورت میں ایک اسلامی ملک میں رہائش اختیار کرنے سے ہماری اولاد کے عقائد خراب ہونے اور دین اسلام سے گمراہ ہونے کا احتمال اور قوی ہو جاتا ہے، ان حالات کی وجہ سے مذکورہ بالا مسئلہ میں کوئی فرق واقع ہو گا یا نہیں؟

جواب: ایک غیر مسلم ملک میں مسلمان اولاد کی اصلاح و تربیت کا مسئلہ ہر حال ایک سنگین اور نازک مسئلہ ہے جن صورتوں میں وہاں رہائش اختیار کرنا مکروہ یا حرام ہے، (جس کی تفصیل ہم نے سوائے نمبر ایک کے جواب میں تفصیل سے بیان کی) ان صورتوں میں تو وہاں رہائش اختیار کرنے سے بالکل پرہیز کرنا چاہئے۔

البتہ جن صورتوں میں وہاں رہائش اختیار کرنا بلا کراہت جائز ہے ان میں چونکہ وہاں رہائش اختیار کر لے کر ایک واقعی ضرورت داعی ہے۔ اس لئے اس صورت میں اس شخص کو چاہئے کہ اپنی اولاد کی تربیت کی طرف خصوصی توجہ دے اور جو مسلمان وہاں پر مقیم ہیں ان کو چاہئے کہ وہ وہاں ایسی تربیتی فضا کوہر لیک یا کیزہ ہول قائم کریں جس میں آنے والے نئے مسلمان اپنے اور اپنی اولاد کے عقائد اور اعلیٰ و اخلاق کی بہتر طور پر محکماً داشت اور حفاظت کر سکیں۔

## مسلمان عورت کا غیر مسلم مرد سے نکاح

کسی مسلمان عورت کا کسی غیر مسلم مرد سے نکاح کرنا کیسا ہے؟ اگر اس عورت کو یہ امید ہو کہ اس شادی کے نتیجے میں وہ مرد مسلمان ہو جائے گا تو کیا اس شخص کے مسلمان ہو جانے کی امید اور لالچ میں اس سے نکاح کرنا درست ہے؟ جبکہ دوسری طرف اس مسلمان عورت کو مسلمانوں میں کوئی برابری کا رشتہ نہ مل رہا ہو اور معاشی تنگی کی وجہ سے خود اس عورت کے دین سے منحرف ہونے کا امکان بھی ہو تو کیا ایسی صورت میں نکاح کے جواز میں کچھ گنجائش نکل سکتی ہے؟

اگر کوئی عورت مسلمان ہو جائے اور اس کا شوہر کافر ہو تو کیا اس عورت کو اپنے شوہر سے علاقہ زوجیت برقرار رکھنے کی گنجائش ہے؟ جبکہ اس عورت کو یہ امید ہے کہ علاقہ زوجیت بلی رکنے کی صورت میں وہ اپنے شوہر کو اسلام کی دعوت دے کر مسلمان کر لے گی جبکہ دوسری طرف اس عورت کی اپنے شوہر سے اولاد بھی ہے اور علاقہ زوجیت ختم کرنے کی صورت میں ان کے خراب ہو جانے اور دین سے منحرف ہو جانے کا قوی احتمال موجود ہے کیا ان حالات میں اس عورت کے لئے اپنے شوہر سے رشتہ زوجیت برقرار رکھنے کی کچھ گنجائش ہے؟

اور اگر اس عورت کو اپنے شوہر کے اسلام لانے کی امید تو نہیں ہے۔ لیکن اس کا شوہر اس کے ساتھ اچھے اخلاق اور بہترین معاشرت کے ساتھ حق زوجیت ادا کر رہا ہے اور اس عورت کو یہ بھی ذر ہے کہ اگر اس نے اپنے شوہر سے جبرائی اختیار کر لی تو کوئی مسلمان مرد اس سے شادی کرنے پر تیار نہیں ہو گا کیا اس صورت میں مسئلہ کے جواز و عدم جواز پر کوئی فرق واقع ہو گا؟

الجواب

کسی مسلمان عورت کے لئے کسی غیر مسلم مرد سے نکاح کرنا کسی حل میں بھی جائز نہیں، قرآن کریم کا واضح ارشاد موجود ہے:

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يَهْتَدُوا لِلْعِبَادَةِ سَوَاءٌ خَيْرٌ مِنْ



مشرک ولوا عجیکم۔

اور مشرکین سے نکاح نہ کرو جب تک وہ ایمان نہ لے آئیں اور  
اہلہ مسلمین غلام بہتر ہے مشرک سے، اگرچہ وہ تم کو بھٹا لگے۔  
(بقیہ: ۱۰)

دوسری جگہ ارشاد ہے:

لا ھن حل اھم ولا ھم یحنفون نہن  
تہ وہ عورتیں ان کافروں کے لئے حلال ہیں اور نہ وہ کافر  
ان عورتوں کے لئے حلال ہیں۔

(الممتحنہ: ۱۰)

اور کسی کافر کے مسلمان ہو جانے کی صرف امید اور لالچ کسی مسلمان عورت کے  
لئے اس سے نکاح کرنے کی وجہ جواز نہیں بن سکتی ہے اور نہ ہی اس قسم کی خیال امید اور  
لالچ کبھی حرام کام کو حلال کر سکتی ہے۔

اسی طرح اگر کوئی عورت مسلمان ہو جائے تو مجدد عالم کے نزدیک اس کے  
صرف اسلام لانے سے ہی نکاح ختم ہو جائے گا۔ نسبت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے  
تذریک صرف اسلام لانے سے نکاح نہیں ٹوٹے گا۔ بلکہ عورت کے اسلام لانے کے بعد  
مرد کو اسلام کی دعوت دی جائے گی، اگر وہ بھی اسلام قبول کر لے تب تو نکاح باقی رہے  
گا۔ اور اگر اسلام لانے سے انکار کر دے تو نکاح ٹوٹ جائے گا۔

اور اگر شوہر کچھ عرصہ بعد مسلمان ہو جائے تو دیکھا جائے گا کہ اس عورت کی  
عدت گزر چکی ہے یا نہیں؟ اگر وہ عورت ابھی عدت میں ہے تو شوہر کے اسلام لانے سے  
پہلا نکاح دوبارہ لوٹ آئے گا اور اگر اس کی عدت گزر چکی تھی تو اس صورت میں دونوں  
کے درمیان نکاح جدید کرنا ضروری ہو گا نکاح کے بعد وہ دونوں بحیثیت میں بیوی کے  
رہ سکتے ہیں۔ اس مسئلہ میں تمام ائمہ متفق ہیں۔ لہذا شوہر کے اسلام لانے کی سوہوم  
امید اور لالچ کی بنیاد پر شریعت کا قطعی حکم نہیں بدلا جاسکتا۔

## مسلمان میت کو غیر مسلموں کے قبرستان میں دفن کرنا

امریکہ اور یورپ کے تمام ممالک میں مسلمانوں کے لئے کوئی ایسا مخصوص قبرستان نہیں ہوتا۔ جس میں وہ اپنے مردوں کو دفن کر سکیں، اور جو عام قبرستان ہوتے ہیں ان میں عیسائی اور یہودی وغیرہ سب اپنے مردوں کو دفن کرتے ہیں اور مسلمانوں کو ان قبرستان سے ہر کسی دوسری جگہ بھی دفن کرنے کی اجازت نہیں ہوتی۔ ان حالات میں کیا مسلمان اپنے مردوں کو غیر مسلموں کے ساتھ ان کے قبرستان میں دفن کر سکتے ہیں؟

الجواب: عام حالات میں تو مسلمان میت کو غیر مسلموں کے قبرستان میں دفن کرنا جائز نہیں، البتہ ان مخصوص حالات میں جو سوال میں مذکور ہیں کہ مسلمانوں کے لئے نہ تو مخصوص قبرستان ہے اور نہ ہی قبرستان سے باہر کسی اور جگہ دفن کرنے کی اجازت ہے۔ ان حالات میں ضرورت کے پیش نظر مسلمان میت کو غیر مسلموں کے قبرستان میں دفن کرنا جائز ہے۔

## مسجد کو بیچنے کا حکم

اگر امریکہ اور یورپ کے کسی علاقے کے مسلمان اپنے علاقے کو چھوڑ کر کسی دوسرے علاقے میں منتقل ہو جائیں اور پہلے علاقے میں جو مسجد ہو، اس کے دیران ہو جائے یا اس پر غیر مسلموں کا تسلط اور قبضہ ہو جائے کا خطرہ ہو تو کیا اس صورت میں اس مسجد کو بیچنا جائز ہے؟ اس لئے کہ عام طور پر مسلمان مسجد کے لئے کوئی مکان خرید کر اس کو مسجد بنا لیتے ہیں اور پھر حالات کے پیش نظر اکثر مسلمان جب اس علاقے کو چھوڑ کر دوسرے علاقے میں منتقل ہو جاتے ہیں۔ اور مسجد کو بونسی اور بیکار چھوڑ دیتے ہیں تو دوسرے غیر مسلم اس مسجد پر قبضہ کر کے اس کو اپنے تصرف میں لے آتے ہیں جب کہ یہ ممکن ہے کہ اس مسجد کو بیچ کر دوسرے علاقے میں جہاں مسلمان آباد ہوں اسی رقم سے کوئی مکان خرید کر مسجد بنائی جائے، کیا اس طرح مسجد کو دوسری مسجد میں تبدیل کرنا شرعاً جائز ہے؟

الجواب: مغربی مملکت میں جن جگہوں پر مسلمان نماز ادا کرتے ہیں۔  
وہ دو قسم کی ہوتی ہیں۔

۱:- بعض جگہیں تو ایسی ہوتی ہیں جن کو مسلمان نماز پڑھتے اور وہی اجتماعت کے لئے مخصوص کر دیتے ہیں۔ لیکن ان جگہوں کو شرعی طور پر دوسری مساجد کی طرح وقف کر کے شرعی مسجد نہیں بناتے ہیں یہی وجہ ہے کہ ان جگہوں کا نام بھی مسجد کی بجائے دوسرے نام مثلاً "اسلامی مرکز" یا "دارالعلوم" یا "دارالجماعت" رکھ دیتے ہیں۔

اس قسم کے مکانات کا معاملہ تو بہت آسان ہے، اس لئے کہ ان مکانات کو اگرچہ نماز کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ لیکن جب ان کے مالکوں نے ان کو مسجد نہیں بنایا اور نہ ان کو وقف کیا ہے تو وہ شرعاً مسجد ہی نہیں۔ لہذا ان مکانات کے مالک مسلمانوں کے مصالح کے پیش نظر ان کو بیچنا چاہیں تو شرعاً بالکل اجازت ہے۔ اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔

۲:- دوسرے بعض مقامات ایسے ہوتے ہیں جن کو مسلمان عام مساجد کی طرح وقف کر کے شرعی مسجد بنا لیتے ہیں۔ جمہور فقہاء کے نزدیک اس قسم کی جگہوں کا حکم یہ ہے کہ وہ مکمل اب قیامت تک کے لئے مسجد بن گیا۔ اس کو کسی صورت میں بھی بیچنا جائز نہیں اور نہ وہ مکان اب وقف کرنے والے کی ملکیت میں داخل ہو سکتا ہے۔ امام مالک، امام شافعی، امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ کا یہی مسلک ہے۔ چنانچہ مسلک شافعی کے امام خطیب شرمی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ولو انہم سجدوا وتعدت اعادته، او تعطل بخراب البلد  
مثلاً، لم يعد ملكاً ولم يبع بحال، كما بعد اذا عتق، ثم رُؤن ولم  
ينقض أن لا يخف عليه لا مكان الصلاة فيه، ولا مكان  
عوجه كما كان..... فان خيف عليه قرض، وبني احكام بنسبه  
مسجداً آخر ان راي ذالك والا حفظه، وبنا بقربه اولي،  
"اگر مسجد منہدم ہو جائے، اور اس کو دوبارہ درست کرنا ممکن  
نہ ہو، یا اس بستی کے اجڑ جانے سے وہ مسجد بھی دیران ہو جائے

تب بھی وہ مسجد ملک کی ملکیت میں نہیں آئے گی اور نہ اس کو بیچنا جائز ہو گا۔ جیسا کہ غلام کو آزاد کر دینے کے بعد اس کی بیع حرام ہو جاتی ہے پھر اگر اس مسجد پر غیر مسلمانوں کے قبضے کا خوف نہ ہو تو اس کو مندم نہ کیا جائے، بلکہ اس کو اپنی حالت پر برقرار رکھا جائے، اس لئے کہ اس بات کا امکان موجود ہے کہ مسلمان دوبارہ یہاں آکر آباد ہو جائیں، اور اس مسجد کو دوبارہ زندہ کر دیں۔۔۔۔۔  
 البتہ اگر غیر مسلمانوں کے قسطنطنیہ کا خوف ہو تو اس صورت میں حاکم وقت مناسب سمجھے تو اس مسجد کو ختم کر دے اور اس کے بدلے میں دوسری جگہ مسجد بنادے، اور یہ دوسری مسجد پہلی مسجد کے قریب ہونا زیادہ بہتر ہے اور اگر حاکم وقت اس مسجد کو توڑنا اور مسدود کرنا مناسب نہ سمجھے تو پھر اس کی حفاظت کرے۔

(مفتی السخاوی، ص ۳۴۲ ج ۲)

اور فقہ مالکیہ میں سے علامہ موقر رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

”ابن عرفة من المدونة وغيرها، يمنع بيع ما خرب من ريع  
 الجسم مطلقاً..... وعبارة الرمانة، ولا يباع النجس  
 وان خرب..... وفي الطر عن ابن عبد الغفور: لا يجوز بيع  
 مواضع المساجد الخربة، لانها وقف، ولا باس بيع بقضها“  
 ابن عرف مدونہ وغیرہ سے نقل کرتے ہیں کہ وقف مکان کی بیع  
 مطلقاً جائز نہیں، اگرچہ وہ ویران ہو جائے..... اور رسالہ میں یہ  
 عبارت درج ہے کہ وقف کی بیع جائز نہیں اگرچہ وہ ویران ہو جائے  
 ..... طر میں ابن عبد الغفور سے یہ عبارت منقول ہے کہ ویران  
 مساجد کی جگہوں کو بیچنا وقف ہونے کی بناء پر جائز نہیں۔ البتہ ان کا  
 ملہ بیچنا جائز ہے۔“

(الدرج والکامل للمواق، حاشیہ خطاب، ص ۴۲ ج ۶)

اور فقہ حنفی کی مشہور و معروف کتاب ہدایہ میں ہے:

ومن اتخذوا موضه مسجد الم یکن له ان یرجع فیہ، ولا  
 یبیعه، ولا یورث عنہ، لانہ تجرد عن حق العباد، وصار  
 خاصاً للہ، وهذا لان الاشیاء کلها للہ تعالیٰ، ولذا استقط العبد  
 ما ثبت له من الحق رجع الی اصلہ فاقتطع تصرف عنہ، کما فی  
 الاعتقادی، ولو خرب ما حول المسجد، واستغنی عنہ بقی مسجدہ  
 عند امی یوسف، لانہ استقاط منہ، فلابد یعود الی ملکک  
 اگر کسی شخص نے اپنے زمین مسجد کے لئے وقف کر دی تو اب  
 وہ شخص نہ تو اس وقف سے رجوع کر سکتا ہے۔ اور نہ اس کو بیچ سکتا  
 ہے۔ اور نہ اس میں وراثت جاری ہوگی اس لئے کہ وہ جگہ بندہ کی  
 ملکیت سے نکل کر خاص اللہ کے لئے ہوگی وچ اس کی یہ ہے کہ ہر  
 چیز حقیقۃً اللہ کی ملکیت ہے اور اللہ تعالیٰ نے بندہ کو تصرف کا حق عطا  
 فرمایا ہے۔ جب بندہ نے اپنا حق تصرف ساقط کر دیا تو وہ چیز ملکیت  
 اصلی یعنی اللہ کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی لہذا اب بندہ کا اس  
 میں تصرف کرنے کا حق ختم ہو جائے گا۔ جیسا کہ آزاد کردہ غلام  
 میں (بندہ کا حق تصرف ختم ہو جاتا ہے)

اور اگر مسجد کے اطراف کا علاقہ دیران ہو جائے اور مسجد کی  
 ضرورت باقی نہ رہے تب بھی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے  
 نزدیک مسجد ہی رہے گی۔ اس لئے کہ اس کو مسجد بنانا اپنا حق ساقط  
 کرتا ہے۔ لہذا بندہ کا اپنا حق ساقط کرنے کے بعد دوبارہ وہ حق اس  
 کی ملکیت میں واپس نہیں آئے گا۔

(ہدایہ مع فتح ہندی ص ۵۳۶ ج ۵)

ابنہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر مسجد کے اطراف کی آبادی ختم  
 ہو جائے اور مسجد کی ضرورت بالکل ختم ہو جائے تو اس صورت میں مسجد کو بیچنا جائز  
 ہے، چنانچہ المغنی للابن قدامہ میں یہ عبارت منقول ہے :

ان الوقف اذا خرب، وتعطلت منافعہ، کدار انہدست،

اور ارض خربت، وعادت مواتہ، ولم یکن عمارتھا، ومسجد  
انتقل اهل القرية عنه، وصاری موضع لا یصلی فیہ،  
او خانی بآھلہ، ولم یکن توسیعہ فی موضعه،  
اور تشعب جمیعہ، فلم یکن عمارتہ، ولا عمارۃ بعثہ  
الابیح بعضہ، جازیح بعضہ لتعمر بہ بقیۃ، وان لم  
یکن الانفعاہ بنسبتی منہ بیح جمیعہ۔

اگر وقف کی زمین دیرانا ہو جائے اور اس کے منافع ختم ہو  
جائیں۔ مثلاً کوئی مکان تھوڑا ہندہ ہو گیا، یا کوئی زمین تھیں جو  
دیرانا ہو کر ارض موات بن جائے۔ یا کسی مسجد کے اطراف میں  
جو آبادی تھی وہ کسی دوسری جگہ منتقل ہو جائے اور اب اس مسجد  
میں کوئی نماز پڑھنے والا بھی نہ رہے، یا وہ مسجد آبادی کی کثرت کی  
وجہ سے نمازیوں سے غلبہ ہو جائے اور مسجد میں توسیع کی بھی  
مجبوری نہ ہو۔ یا اس مسجد کے اطراف میں رہنے والے لوگ منتشر  
ہو جائیں اور جو لوگ وہاں آباد ہوں وہ اتنی قلیل تعداد میں ہوں کہ  
ان کے لئے اس مسجد کی تعمیر اور درست کرنا ممکن نہ ہو تو اس  
صورت میں اس مسجد کے کچھ حصے کو فروخت کر کے اس کی رقم سے  
دوسرے حصے کی تعمیر کرا جائے اور اگر مسجد کے کسی بھی حصے میں  
انتقال کا کوئی راستہ نہ ہو تو اس صورت میں پوری مسجد کو بیچنا بھی  
جائز ہے۔

(مفتی امین قدسہ مع الشرح الکبیر ص ۲۲۵ ج ۱)

امام احمدؒ کے علاوہ امام محمد بن حسن الشیبانی رحمۃ اللہ علیہ بھی جواز بیع کے  
حاکم ہیں۔ لیکن کاسک یہ ہے کہ اگر وقف زمین کی ضرورت بالکلیہ ختم ہو جائے تو وہ  
زمین دوبارہ وقف کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی۔ اور اگر وقف کا انتقال ہو چکا ہو تو پھر  
اس کے ورثہ کی طرف ہو جائے گی چنانچہ صاحب ہدایہ تحریر فرماتے ہیں:  
”وعند محمد یعود دالی ملک البانی“ اولی وارثہ بعد موتہ، لانه

عینہ لنوع قریۃ، وقد انقطعت، فصار کحصید المسجد و  
حشیبہ اذا استغنی عنہ،

نام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ زمین و رہبر ملک کی  
ملکیت میں چلی جائے گی اور اگر اس کا انتقال ہو چکا ہے تو اس کے  
وہ ملک کی طرف منتقل ہو جائے گی، اس لئے کہ اس کے ملک نے  
اس زمین کو ایک مخصوص عبادت کے لئے عین کر دیا تھا جب  
کہ اس جگہ پر وہ مخصوص عبادت کی اور اپنی منقطع ہو گئی تو پھر اس کی  
ضرورت باقی نہ رہنے کی وجہ سے وہ ملک کی ملکیت میں داخل ہو  
جائے گی۔ جیسے کہ مسجد کی درزی، چٹائی یا گھاس وغیرہ کی ضرورت  
ختم ہونے کے بعد وہ ملک کی ملکیت میں واپس لوٹ آتی ہے۔

(دایہ مع اللہ: ص ۴۳۶ ج ۵)

لہذا جب وہ ملک کی ملکیت میں واپس آگئی تو اس کے لئے اس کو بیچنا بھی جائز ہو گا۔

جسور فقہاء نے وقف مسجد کی زمین کی بیع ناجائز ہونے اور ملک کی ملکیت میں  
دوبارہ نہ لوٹنے پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے وقف کے واقعہ سے استفادہ کیا ہے وہ یہ کہ  
حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خیبر کی  
زمین وقف کی تو وقف نامہ میں یہ شرائط درج کیں کہ:

”انہ لا بیاع اصلہا، ولا تباع، ولا تورث ولا توهب“

”نہ وہ زمین نہ تو بیچی جائے گی، نہ خریدی جائے گی نہ اس میں

وراثت جاری ہوگی، اور نہ کسی کو ہبہ کی جائے گی۔“

یہ واقعہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم دونوں میں موجود ہے البتہ مندرجہ بالا الفاظ صحیح

مسلم کے ہیں۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ علیہ کی طرف سے بیت اللہ کو وکیل میں پیش کرتے  
ہوئے فرماتے ہیں کہ فترۃ (یعنی عیسائی علیہ السلام اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم  
کے درمیان کا عرصہ) کے زمانے میں بیت اللہ کے اندر اور اس کی اطراف میں بت ہی  
بت تھے اور بیت اللہ کے اطراف میں ان کفار اور مشرکین کا صرف شور مچانے دیکھنے اور

سیٹیاں بجانے کے علاوہ کوئی کام نہ تھا اس کے باوجود بیت اللہ مقدم قربت اور مقام طاعت و عبادت ہونے سے خلج نہیں ہوا۔ لہذا یہی حکم تمام مساجد کا ہو گا۔ (کہ اگر کسی مسجد کے قریب ایک مسلمان بھی باقی نہ رہے۔ جو اس میں عبادت کرے تب بھی وہ مسجد محل عبادت ہونے سے خلج نہیں ہوگی)

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے مندرجہ بالا استدلال پر علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے ایک اعتراض یہ کیا ہے کہ فترۃ کے زمانے میں بیت اللہ کا طواف تو کفر و مشرکین بھی کرتے تھے۔ لہذا یہ کہنا درست نہیں کہ اس زمانے میں عبادت مقصودہ بالکلیہ ختم ہو گئی تھیں۔

اس اعتراض کے جواب میں حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بیت اللہ کے قیام کا مقصد صرف اس کا طواف کرنا نہیں ہے بلکہ بیت اللہ کے قیام کا بڑا مقصد اس کی طرف نہ کر کے نماز پڑھنا ہے یہی وجہ ہے کہ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بیت اللہ کے جولوہ میں اپنی اولاد کے قیام کا ذکر فرمایا تو اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ

”وَبَنَّا نِقِيْعُوا الصَّلَاةَ“

اے میرے رب! (میں نے ان کو یہاں اس لئے ٹھہرایا

ہے) تاکہ یہ لوگ یہاں نماز قائم کریں۔

یہاں حضرت ابراہیم علیہ السلام نے نماز کا تذکرہ فرمایا۔ طواف کا ذکر نہیں فرمایا۔ اس کے علاوہ خود اللہ جل شانہ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو قسم دیتے ہوئے فرمایا:

”طَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ“

”میرے گھر کو مسافروں اور مقیمین کے لئے پاک کر دو۔“

یہ استدلال اس وقت درست ہے جب ”طائفین“ اور ”عاکفین“ کی تفسیر مسافر اور مقیم سے کی جائے، جیسا کہ قرآن کریم کی دوسری آیت: سِوَا الْعَاكِفِ فِيهِ وَالْبَرِّ میں لفظ ”عاکف“ مقیم کے معنی ہی میں استعمال ہوا ہے۔

(اعلاء السنن ص ۲۰۲ ج ۳)

اس کے علاوہ جمہور کی سب سے مضبوط دلیل قرآن کریم کا یہ ارشاد ہے:



”وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احداً“  
اور تمام مسجدیں اللہ کا حق ہیں، سو غلطہ کے ساتھ کسی کی عبادت  
مست کرو

(سورۃ بن: ۱۸)

چنانچہ اس آیت کے تحت علامہ ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ ازکام القرآن میں تحریر  
فرماتے ہیں:

”اذا تعينت لله أصلاً وعينت له عقد، فصارت عتيقه  
عن التسلک، مشتركة بين الخليفة في العبادة“  
کہ جب وہ مسجدیں خاص اللہ کے لئے ہو گئیں، تو بندہ کی  
ملکیت سے آزاد ہو گئیں، اور صرف عبادت ادا کرنے کی حد تک  
تمام مخلوق کے درمیان مشترکہ ہو گئیں۔

(ازکام القرآن دہن عربی ص ۸۶۹، ج ۴)

اور علامہ ابن جریر طبری رحمۃ اللہ علیہ حضرت مکرمہ کا قول نقل کرتے ہیں:

”وان المساجد لله، قال: المساجد كلها“  
بے شک مسجدیں اللہ کے لئے ہیں حضرت مکرمہ فرماتے ہیں:  
کہ تمام مسجدیں اس میں داخل ہیں، کسی کی تفریق نہیں ہے۔

(تفسیر ابن جریر: ج ۳، ص ۷۷۰۔ پارہ ۲۹)

علامہ ابن قدامہ، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک کی تائید میں حضرت عمر رضی  
اللہ عنہ کا وہ مکتوب پیش کرتے ہیں، جو انہوں نے حضرت سعد رضی اللہ عنہ کو لکھا تھا، واقعہ  
یہ ہوا کہ کوفہ کے بیت المال میں چوری ہو گئی، جب اس کی اطلاع حضرت عمرؓ کو ہوئی تو  
آپؓ نے لکھا کہ موضوع تدارک کی مسجد غفلت کر کے بیت المال کے قریب اس طرح بنو  
کہ بیت المال مسجد کے قبضہ کی سمت میں ہو جائے، اس لئے کہ مسجد میں ہر وقت کوئی نہ  
کوئی نمازی موجود ہی ہوتا ہے۔ (اس طرح بیت المال کی بھی حفاظت ہو جائے گی)

(المفتی لابن قدامہ، ج ۶، ص ۲۶۱)

اس استدلال کا جواب دیتے ہوئے علامہ ابن امام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

ممکن ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ، کا مقصد مسجد کو ختم کرنا نہ ہو۔ بلکہ بیت المال کو ختم کر کے مسجد کے سامنے بنانے کا حکم دیا ہو۔

(فتح القدیر، ج ۵، ص ۴۴۱)

**بہر حال! مندرجہ بالا تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اس سلسلے میں جمہور کا مسلک رائج ہے۔ لہذا کسی مسجد کے شرعی مسجد بن جانے کے بعد اس کو بیچنا جائز نہیں اگر مسجد کو بیچنے کی اجازت دے دی جائے تو پھر لوگ مسجدوں کو بھی گر جائیں گی طرح جب چاہیں گے بیچ دیں گے اور مسجدیں ایکہ تجارتی مراکز کی حیثیت اختیار کر لیں گی۔**

لیکن فقہاء کے مندرجہ بالا اختلاف کی وجہ سے چونکہ یہ مسئلہ ہمسندیہ ہے اور دونوں طرف قرآن و سنت کے دلائل موجود ہیں؟ لہذا اگر کسی غیر مسلم ملک میں مسجد کے اطراف سے تمام مسلمان ہجرت کر کے جا چکے ہوں اور اس مسجد پر کفار کے قبضہ اور تسلط کے بعد اس کے ساتھ بے حرمتی کا معاملہ کرنے کا اندیشہ ہو اور مسلمانوں کے دوبارہ وہاں آکر آباد ہونے کا کوئی امکان نہ ہو تو اس ضرورت شدیدہ کے وقت امام احمد یا امام محمد بن حسن رحمہما اللہ کے مسلک کو اختیار کرتے ہوئے اس مسجد کو بیچنے اور اس کی قیمت سے کسی دوسری جگہ مسجد بنانے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔ لہذا اس کو مسجد کے سوا کسی اور مصرف میں خرچ کرنا جائز نہیں۔ اس پر فقہاء حنابلہ کی تصریح موجود ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں :

”ولو جاز جعل اسقل المسجد مقایہ وحوانیت

لہذا الحاجة، لجاز تخریب المسجد وجعلہ مقایة

وحوانیت، ویجعل بدلہ مسجداً فی موضع آخر۔

(المغنی لابن قدامہ ص ۴۷۸ ج ۲)

**بہر حال! امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک پر عمل کرتے ہوئے جنہیں مسجد کی بیچ کی اجازت دی گئی ہے وہ اس وقت ہے جب تمام مسلمان اس مسجد کے پاس سے دوسری جگہ منتقل ہو جائیں اور دوبارہ ان کے واپس آنے کا بھی کوئی امکان نہ ہو۔**

لیکن اگر تمام مسلمان توہاں سے منتقل نہ ہوئے ہوں بلکہ مسلمانوں کی اکثریت وہاں سے دوسری جگہ منتقل ہو گئی ہو، لیکن بعض مسلمان اب بھی وہاں رہائش پزیر ہوں اس صورت میں اس مسجد کی بیع کسی حال میں بھی جائز نہیں۔ حتیٰ کہ فقہاء حنبلیہ بھی عدم جواز کے قائل ہیں۔ چنانچہ علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں۔

”وان لم تنعطل مصلحة الوقف بالكلية، لكن قف، وكان غير النفع منه، واكثر رداعلى اهل الوقف لم يجز بيعه، لان الاصل تحريم البيع، وانما ابيح للضرورة صيانة لمقصود الوقف عن الضياع بم اسكان تحصيله ومع الانتفاع وان قل ما يفسد المقصود“

اگر وقف کی مصلحت اور منفعت بالکل ختم نہ ہوئی ہو، لیکن اس میں کمی آگئی ہو، اور دوسری صورت میں اہل وقف کے لئے زیادہ نفع بخش اور بہتر ہے، تب بھی اس وقف کی بیع جائز نہیں، اس لئے کہ وقف میں اصل بیع کی حرمت ہی ہے لیکن وقف کی مصلحت کے لئے اور اس کو ضائع ہونے سے بچانے کے لئے ضرورت کے تحت بیع اس وقت جائز ہے جب کہ بیع کا مقصد بھی تحصیل مقصود ہو، لیکن اگر موجودہ حالت میں وقف کی بیع کے بغیر ہی اس سے نفع اٹھانا ممکن ہو اگرچہ وہ نفع قلیل مقدار میں ہو، تو اس صورت میں مقصود وقف بالکل ختم ہونے کی وجہ سے اس وقف کی بیع جائز نہیں ہوگی۔“

(المنیٰ للنزہ قدامہ ص ۲۲۷ ج ۱)

### شرعی محرم کے بغیر سفر کرنا

سوال: بہت سی مسلمان عورتیں کسب معاش کے لئے یا تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے تھوڑے دراز کے ممالک کا سفر کرتی ہیں۔ سڑکیں نہ تو شرعی محرم ان کے ساتھ ہوتا ہے اور نہ ان کے ساتھ جان بچان والی عورتیں ہوتی ہیں اس صورت میں ان کے لئے

شہر کا یہ حکم ہے؟ کیا ان کے لئے اس طرح نما سفر کرنا جائز ہے؟  
 جواب :- صحیح مسلم میں حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے  
 فرماتے ہیں کہ حضور مقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :-  
 ”کوئی عورت تین روز (یعنی شرقی مسافت ۴۸ میل) سے زیادہ سفر نہ کرے  
 لہذا یہ کہ اس کے ساتھ اس کا شوہر یا اس کا محرم ہو۔“

مندرجہ بالا حدیث میں مراحت کے ساتھ عورت کو نما سفر کرنے سے ممانعت  
 فرمادی گئی ہے اور جمہور فقہاء نے اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فرض حج کے لئے  
 بھی شرعی محرم کے بغیر سفر کرنے کو ناجائز کہا ہے۔ جب کہ اس کے مقابلے میں تعلیم اور  
 کسب معاش تو بہت کم درجہ کی چیزیں ہیں جن کی مسلمان عورتوں کو ضرورت ہی نہیں ہے  
 اس لئے کہ خود شریعت اسلامیہ نے اس کی کفالت کی ذمہ داری شادی سے پہلے اس کے  
 باپ پر اور شادی کے بعد شوہر پر ڈالی ہے اور عورت کو اس کی اجازت نہیں دی کہ وہ شدید  
 ضرورت کے بغیر گھر سے نکلے۔ لہذا کسب معاش اور تحصیل تعلیم کے لئے اس طرح بغیر  
 محرم کے سفر کرنا جائز نہیں۔

ہاں : اگر کوئی عورت ایسی ہے جس کا نہ شوہر ہے، اور نہ باپ ہے۔ اور نہ ہی  
 کوئی دوسرا ایسا رشتہ دار ہے جو اس کی معاشی کفالت کر سکے اور نہ خود اس عورت کے پاس  
 اتنا مال ہے جس کے ذریعے وہ اپنی ضروریات پوری کر سکے۔ اس صورت میں اس عورت  
 کے لئے جتنی ضرورت کسب معاش کے لئے شرعی پردہ کی پابندی کے ساتھ گھر سے نکلتا  
 جائز ہے اور جب یہ مقصد اپنے وطن اور اپنے شہر میں وہ کر بھی باسانی پورا ہو سکتا ہے۔ تو  
 اس کے لئے کسی غیر مسلم ملک کی طرف سفر کرنے کی ضرورت نہیں۔

(دیکھئے: مفتی الحسن قدامہ، ص ۱۹۰ ج ۳)

غیر مسلم ملک میں عورت کا تنہا قیام کرنا

سوال : بعض مسلمان عورتیں اور نوجوان لڑکیاں جدید تعلیم کے حصول کے لئے پاکست  
 معاش کے لئے غیر مسلم ملک میں بعض اوقات تنہا اور بعض اوقات غیر مسلم عورتوں

کے ساتھ رہائش اختیار کر لیتی ہیں ان عورتوں کا اس طرح تہاؤ یا غیر مسلم عورتوں کے ساتھ رہائش اختیار کرنا کیسا ہے؟ شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

جواب: جیسا کہ ہم نے اوپر ساتویں سوال کے جواب میں عرض کیا کہ ایک مسلمان عورت کے لئے حصول معاش کے لئے یا حصول تعلیم کے لئے محرم کے بغیر تہاؤ غیر مسلم مملک کا سفر کرنا جائز نہیں۔ اسی طرح قیام کرنا بھی جائز نہیں۔ ہاں! اگر کسی عورت نے محرم کے ساتھ کسی غیر مسلم ملک کا سفر کیا تھا اور وہاں رہائش پذیر ہو کر اس کو اپنا وطن بنا لیا تھا پھر یا تو اس عورت کے محرم کا وہاں انتقال ہو گیا۔ یا کسی وجہ سے وہ محرم وہاں سے سفر کر کے کسی اور جگہ چلا گیا۔ اور وہ عورت وہاں تنہا رہ گئی۔ اس صورت میں اس عورت کیلئے وہاں تنہا قیام کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ بشرطیکہ وہ عورت وہاں رہ کر شرعی پردہ کی پابندی کرے۔

جن ہوٹلوں میں شراب اور خنزیر کی خرید و فروخت ہوتی ہو۔ ان میں ملازمت کرنے کا حکم

سوال: وہ مسلمان طلبہ جو حصول تعلیم کے لئے غیر مسلم مملک کا سفر کر کے وہاں تعلیم حاصل کرتے ہیں۔ ان کے معاشی اخراجات اور تعلیمی اخراجات کے لئے وہ رقوم یا کافی ہوتی ہیں۔ جو ان کے والدین وغیرہ کی طرف سے ان کو بھیجی جاتی ہیں۔ چنانچہ وہ طلبہ مجبوراً معاشی اور تعلیمی اخراجات پورے کرنے کے لئے حصول تعلیم کے ساتھ ساتھ وہاں ملازمت بھی اختیار کر لیتے ہیں۔ اور بعض اوقات ان طلبہ کو وہاں پر ایسے ہوٹلوں میں ملازمت ملتی ہے جن میں شراب اور خنزیر کی خرید و فروخت ہوتی ہے۔ کیا ان طلبہ کے لئے ایسے ہوٹلوں میں ملازمت اختیار کرنا جائز ہے؟

سوال: بعض مسلمان غیر مسلم مملک میں شراب بنا کر بیچنے کا پیشہ اختیار کر لیتے ہیں۔ کیا اس طرح غیر مسلموں کے لئے شراب بنا کر بیچنا یا خنزیر بیچنا جائز ہے؟

جواب: ایک مسلمان کے لئے غیر مسلم کے ہوٹل میں ملازمت اختیار کرنا جائز ہے۔ بشرطیکہ وہ مسلمان شراب پلانے یا خنزیر یا دوسرے محرکات کو غیر مسلموں کے سامنے

پیش کرنے کا عمل نہ کرے اس لئے کہ شراب پلانا یا اس کو دوسروں کے سامنے پیش کرنا حرام ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور مقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لعن الله الخمر وشاربها وساقيها وبائعها ومبتاعها وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة اليه۔

اللہ جل شانہ نے شراب پر اس کے پینے والے اس کے پلانے والے، اس کے بیچنے والے، اس کے خریدنے والے، اس کو چھوڑنے والے اور جس کے لئے وہ چھوڑی جائے اور اس کے اٹھانے والے اور جس کی طرف اٹھا کر بچائے، ان سب پر لعنت فرمائی ہے۔

(ابو داؤد، کتب الاثر، باب العنب يعمر للخمر، حدیث نمبر ۳۶۷۳ - ۳۶۷۴ - ج ۳)

ترمذی شریف میں حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے:

لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الخمر عشرة: عاصرها ومعتصرها وشاربها وحاملها والمحمولة اليه وبائعها ومبتاعها وآكل ثمنها والمشتري لها والمشتراة له۔

حضور مقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب سے متعلق دس اشخاص پر لعنت فرمائی ہے شراب چھوڑنے والا، جس کے لئے چھوڑی جائے، اس کو بیچنے والا، اٹھانے والا، جس کے لئے اٹھائی جائے، پلانے والا، بیچنے والا، شراب بیچ کر اس کی قیمت کھانے والا، خریدنے والا، جس کے لئے خریدی جائے۔

(ترمذی شریف، کتب البیوع - باب ما يوفى به الخمر - حدیث نمبر ۱۳۱۳ - ج ۳۸۰)

ابن ماجہ میں بھی حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث کے الفاظ

عنصرها، ومعتصرها والمعصورة له وحاملها والمحول له  
وبائعها والمبيوعة له وساتئها والمستفأة له۔

شراب نچوڑنے والا، نچوڑانے والا، جس کے لئے نچوڑی  
جائے، اس کو اٹھانے والا، جس کے لئے اٹھائی جائے۔ اس کو  
فروخت کرنے والا، جس کو فروخت کی جائے، پلانے والا، جس کو  
پکائی جائے۔

(نیز ماجہ، ص ۱۱۲ ج ۳، کتاب الاشربة، باب لعنت الخمری عشرة اوجہ،

حدیث نمبر ۳۳۸)

اہم بخاری اور امام مسلم رحمہما اللہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ حدیث  
روایت کی ہے۔

قالت لما نزلت الايات من آخر سورة البقرة خرج رسول  
الله صلى الله عليه وسلم فثمروا من على الناس، ثم نهى عن  
انتجارة في الخمر۔

فرمائی ہیں کہ جب سورہ بقرہ کی آخری آیات نازل ہوئیں تو  
حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم گھر سے باہر تشریف لائے اور یہ  
آیات لوگوں کو پڑھ کر سنائیں، اور پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے  
شراب کی تجدید اور خرید و فروخت کی ممانعت فرمادی۔  
(بخاری شریف، کتاب البیوع، کتاب المساجد و کتاب البیوع، تفسیر  
سورۃ البقرہ، مسلم شریف، کتاب البیوع، باب تحريم بيع الخمر)

اہم مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول مرفوعاً نقل  
کیا ہے کہ:

ان الذي حرم، سربها حرم بيعها۔

جس ذات نے شراب پینے کو حرام قرار دیا ہے، اسی ذات نے اس  
کی خرید و فروخت بھی حرام قرار دی ہے۔

اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی سند میں یہ روایت نقل کی ہے کہ:

عن عبد الرحمن بن وعلہ، قال: سألت ابن عباس فقلت:  
 انا بارض لنا بهما الکرم، وإن اکثر غلاتها العنبر، فذكر ابن عباس  
 ان رجلا احدى الى النبي صلى الله عليه وسلم راوية عنده، قال  
 له رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ان الذي حرم شرابها حرم  
 بيعها

عبد الرحمن بن وعلہ سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ میں نے  
 ایک مرجہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے سائل کیا کہ ہم ایسے  
 علاقے میں رہتے ہیں جہاں ہمارے پاس انگور کے باغات ہیں۔ اور  
 ہماری آمدنی کا بڑا ذریعہ شراب ہی ہے اس کے جواب میں حضرت  
 ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ایک شخص نے حضور اقدس  
 صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر شراب کی ٹیک مٹک  
 بطور ہدیہ کے پیش کی۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس  
 شخص سے فرمایا: جس ذات نے اس کے پینے کو حرام قرار دیا ہے۔  
 اس کی خرید و فروخت کو بھی حرام قرار دیا ہے۔"

(مسند احمد - ج ۱ ص ۲۴۴)

مندرجہ بالا احادیث سے یہ مسئلہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ شراب کی تجارت بھی  
 حرام ہے اور اجرت پر اس کو ایک جگہ سے دوسری جگہ افوا کر لے جانا، یا چلانا سب حرام  
 ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے فتویٰ سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ اگر کسی  
 علاقے میں شراب بنانے اور اس کی خرید و فروخت کا کام رواج ہو۔ وہاں بھی کسی مسلمان  
 کے لئے حصول معاش کے طور پر شراب کا پیشہ اختیار کرنا حلال نہیں۔

اور میرے علم کے مطابق فقہاء میں سے کسی فقیہ نے بھی اس کی اجازت نہیں

دی۔

”اکھل“ ملی ہوئی رواؤں کا حکم

رسول: ہمیں مغربی مملکت میں اکثر دولوں میں ایک فیصد سے لے کر ۲۵ فی صد تک



"الکحل" شامل ہوتا ہے۔ اس قسم کی دوائیں عموماً، نزلہ، کھانسی گلے کی خراش جیسی معمولی بیماریوں میں استعمال ہوتی ہیں اور تقریباً ۹۵ فی صد دواؤں میں "الکحل" ضرور شامل ہوتا ہے اب موجودہ دور میں "الکحل" سے پاک دواؤں کو تلاش کرنا مشکل، بلکہ ناممکن ہو چکا ہے، ان حالات میں ایسی دواؤں کے استعمال کے بارے میں شرعاً کیا حکم ہے؟

الجواب: الکحل ملی ہوئی دواؤں کا مسئلہ اب صرف مغربی ممالک تک محدود نہیں رہا، بلکہ اسلامی ممالک سمیت دنیا کے تمام ممالک میں آج یہ مسئلہ پیش آرہا ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تو اس مسئلہ کا حل آسان ہے۔ اس لئے کہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک انگور اور کھجور کے علاوہ دوسری اشیاء سے بنی ہوئی شراب کو بطور دواء کے یا حصول طاقت کے لئے اتنی مقدار میں استعمال کرنا جائز ہے۔ جس مقدار سے نشہ پیدا نہ ہوتا ہو۔

(فتح نقدر ج ۸ ص ۱۶۰)

دوسری طرف دواؤں میں جو "الکحل" ملا یا جاتا ہے۔ اس کی بڑی مقدار انگور اور کھجور کے علاوہ دوسری اشیاء مثلاً چھل، گندھک، شہد، شیرہ، دلد، جو وغیرہ سے حاصل کی جاتی ہے۔

(الشیخو بیضاوی: الف برکات، ج ۱ ص ۵۳۳)

لہذا دواؤں میں استعمال ہونے والا "الکحل" اگر انگور اور کھجور کے علاوہ دوسری اشیاء سے حاصل کیا گیا ہے، تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک اس دواء کا استعمال جائز ہے۔ بشرطیکہ وہ حد مکر تک نہ پہنچے اور علاج کی ضرورت کے لئے ان دونوں اشیاء کے مسلک پر عمل کرنے کی گنجائش ہے۔

اور اگر وہ "الکحل" انگور اور کھجور ہی سے حاصل کیا گیا ہے تو پھر اس دواء کا استعمال ناجائز ہے۔ ایسا اگر مایہ ذاکثر یہ کہ اس مرض کی اس کے علاوہ کوئی اور دوا نہیں ہے تو اس صورت میں اس کے استعمال کی گنجائش ہے۔ اس لئے کہ اس حالت میں حنفیہ کے نزدیک تداوی بالمعہرم جائز ہے۔

(المعراج ج ۱ ص ۱۱۶)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک خاص اشریہ محرمہ کو بطور دوا استعمال کرنا کسی حل میں بھی جائز نہیں۔ لیکن اگر شراب کو کسی دوا میں اس طرح حل کر دیا جائے کہ اس کے ذریعے شراب کا ذوقی وجود ختم ہو جائے اور اس دوا سے ایسا نفع حاصل کرنا مقصود ہو جو دوسری پاک دوا سے حاصل نہ ہو سکتا ہو تو اس صورت میں بطور علاج ایسی دوا کا استعمال جائز ہے۔ جیسا کہ علامہ ربیع رحمۃ اللہ علیہ "نہایۃ المحتار" میں فرماتے ہیں۔

امامستہنکۃ مع دواء آخر فیجوز النداوی بہا،  
تکصرف بقیۃ النجاسات ان عرف او اخرہ طیب عدل  
بمنعہا وتعیسہا بان لا یغنی عنہا ظاہر۔

ایسی شراب جو دوسری دوا میں حل ہو کر اس کا ذوقی وجود ختم ہو جائے، اس کے ذریعے علاج کرنا جائز ہے، جیسا کہ دوسری نجس اشیاء کا بھی یہی حکم ہے۔ بشرطیکہ کہ علم طب کے ذریعہ اس کا مفید ہونا ثابت ہو یا کوئی عادل طبیب اس کے نافع اور مفید ہونے کی خبر دے اور اس کے مقابلے میں کوئی ایسی پاک چیز بھی موجود نہ ہو جو اس سے بے نیاز کر دے۔

(نہایۃ المحتار، ج ۸، ص ۱۲)

اور نہایت "اکمل" کا استعمال بطور دوا کے نہیں کیا جاتا، بلکہ ہمیشہ دوسری دواؤں کے ساتھ ملا کر ہی استعمال کیا جاتا ہے۔ لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جس "اکمل" میں ہولناکیوں کو بطور علاج استعمال کرنا جائز ہے۔ "مانسبہ اور مناسبتہ کے نزدیک میرے علم کے مطابق عداوی بالمحرم حالت اضطرار کے علاوہ کسی حل میں بھی جائز نہیں۔

سرناس - بدو دور میں چونکہ ان دواؤں کا استعمال مستعمل ہو چکا ہے اس لئے اس مسئلہ میں احناف یا شوافع کے مسلک کو اختیار کرتے ہوئے ان کے مسلک کے مطابق سختی کش دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم

پھر اس مسئلہ کے حل کی ایک صورت اور بھی ہے جس کے بارے میں دواؤں

کے بہرے سے پرچہ کر اس کو عمل کیا جائیگا۔ دوسرے کہ جب ”اکھل“ کو دواؤں میں ملا یا جاتا ہے تو کیا اس عمل کے بعد ”اکھل“ کی حقیقت اور ماہیت باقی رہتی ہے؟ یا اس کی پوری عمل کے بعد اس کی ذاتی حقیقت اور ماہیت ختم ہو جاتی ہے؟ اگر ”اکھل“ کی حقیقت اور ماہیت ختم ہو جاتی ہے اور اس کی پوری عمل کے بعد ”اکھل“ نہیں رہتا بلکہ دوسری شے میں تبدیل ہو جاتا ہے تو اس صورت میں تمام ائمہ کے نزدیک بلا تعلق اس کا استعمال جائز ہے، اس لئے کہ شراب جب سرکہ میں تبدیل ہو جائے، اس وقت تمام ائمہ کے نزدیک حقیقت اور ماہیت کی تبدیلی کی وجہ سے اس کا استعمال جائز ہے۔ واللہ اعلم

### جیلیٹین استعمال کرنے کا حکم

سوال: یہاں مغربی مملکت میں ایسے خیرے اور جیلیٹین ملتی ہیں، جن میں خنزیر سے حاصل کردہ مادہ تھوڑی یا زیادہ مقدار میں ضرور شامل ہوتا ہے، کیا ایسے خیرے اور جیلیٹین کا استعمال شرعاً جائز ہے؟

الجواب: اگر خنزیر سے حاصل شدہ عنصر کی حقیقت اور ماہیت کی پوری عمل کے ذریعے بالکل بدل چکی ہو تو اس صورت میں اس کی تیاست اور حرمت کا حکم بھی ختم ہو جائے گا اور اگر اس کی حقیقت اور ماہیت نہیں بدلی تو پھر وہ عنصر نجس اور حرام ہے (اور جس چیز میں وہ عنصر شامل ہو گا، وہ بھی حرام ہوگی) واللہ اعلم۔

### مسجد میں شادی بیاہ کی تقریبات

سوال: مغربی مملکت میں مسلمانوں کو کشادہ اور وسیع ہال میاں ہونے کی وجہ سے اپنے بیٹوں اور بیٹیوں کی شادی کی تقریبات مساجد ہی میں منعقد کرتے ہیں، جب کہ ان تقریبات میں رقص و سرور اور گانے بجانے کا اہتمام بھی ہوتا ہے۔ کیا اس قسم کی تقریبات مساجد میں منعقد کرنا جائز ہے؟

الجواب: جہاں تک عقد نکاح کا تعلق ہے۔ اعلیٰ عدالتوں کی رو سے مساجد میں منعقد کرنا مستحب اور مندوب ہے، لیکن رقص و سرور اور گانا بجانا کسی محل میں جائز نہیں۔ لہذا

شادی کی وہ تقریبات جن میں ایسے منکرات اور فواحش شامل ہوں، مساجد میں منعقد کرنا جائز نہیں۔ واللہ اعلم

### عیسائیوں کے نام رکھنا

سوال: بعض عیسائی حکومتوں نے خصوصاً جنوبی امریکہ کی حکومت نے عوام پر لازم قرار دیا ہے کہ وہ اپنے بچوں کے عیسائی نام کے علاوہ دوسرے نام نہ رکھیں اس کے لئے حکومت نے ماسوں کی لٹیں تیار کی ہیں اور یہ لازم قرار دیا ہے کہ اپنے لڑکوں اور لڑکیوں کے نام اسی لسٹ سے منتخب کر کے رکھیں اور کوئی شخص بھی اس لسٹ کے علاوہ کوئی دوسرا نام حکومت کے پاس رجسٹرڈ نہیں کرا سکتا کیا مسلمانوں کو ایسے نام رکھنا جائز ہے؟ اگر جائز نہیں تو پھر اس مشکل کے حل کی کیا صورت ہے؟

الجواب: اگر حکومت کی طرف سے عیسائی نام رکھنا لازم اور ضروری ہو تو اس صورت میں ایسے نام رکھے جاسکتے ہیں۔ جو مسلمانوں اور عیسائیوں کے درمیان مشترک ہیں مثلاً اسحاق، داؤد، سلیمان مریم، یحییٰ، راحیل، مغفورہ وغیرہ اور یہ بھی ممکن ہے کہ سرکاری محکمے میں بچے کا نام حکومت کی طرف سے لازم کردہ لسٹ میں منتخب کر کے درج کرایا جائے اور گھر پر اس کو دوسرے اسلامی نام ہی سے پکارا جائے۔ واللہ اعلم

### کچھ عرصے کے لئے نکاح کرنا

سوال: جو مسلمان طلباء و طالبات حصول تعلیم کے لئے مغربی ممالک میں آتے ہیں وہ یہاں آکر شادی کر لیتے ہیں اور شادی کرتے وقت یہ نیت ہوتی ہے کہ جب تک ہمیں یہاں تعلیم حاصل کرنی ہے۔ بس اس وقت تک اس نکاح کو برقرار رکھیں گے اور پھر جب حصول تعلیم کے بعد اپنے ملک اور اپنے وطن واپس جائیں گے تو اس نکاح کو ختم کر دیں گے اور مستقل یہاں رہنے کی کوئی نیت نہیں ہوتی البتہ یہ نکاح بھی عام نکاح کے طریقہ پر اور انہیں الفاظ سے کیا جاتا ہے، ایسے نکاح کا شرعاً کیا حکم ہے؟

الجواب: اگر انعقاد نکاح کی تمام شرائط موجود ہوں، اور عقد نکاح میں کوئی ایسا لفظ

استعمال نہ کیا گیا ہو جس سے وہ نکاح موقت سمجھا جائے۔ اس صورت میں وہ نکاح منعقد ہو جائے گا اور اس نکاح کے بعد تمت جائز ہے اور نکاح کرنے والے مرد یا عورت کا یہ نیت کرنا کہ تعلیم کی مدت کے بعد ہم اس نکاح کو ختم کر دیں گے اس نیت سے نکاح کی صحت پر کوئی اثر واقع نہیں ہوگا۔ البتہ نکاح شریعت کے نزدیک چونکہ ایک دائمی عقد ہے۔ اس لئے زوجین سے بھی یہ منہبہ ہے کہ وہ اس عقد کو ہمیشہ ہتی رکھیں اور شدید ضرورت کے علاوہ کبھی اس کو ختم نہ کریں اور عقد کرتے وقت ہی زوجین کا چاہلی اور فرقت کی نیت کرنا نکاح کے اس مقصد کے خلاف ہے۔ اس لئے ایسی نیت رکھنا ناجائز و کراہت سے خالی نہیں۔ واللہ اعلم۔

اس سوال و جواب کے بذریعے میں بعض حضرات نے متوجہ کیا ہے کہ اس سے متعدد غلط فہمیاں ہو سکتی ہیں، لہذا اس کی وضاحت ضروری ہے۔

صورت حل یہ ہے کہ فقہاء کی بیان کردہ تفصیل کے مطابق یہاں تین چیزیں علیحدہ علیحدہ ہیں، جن کو وضاحت کے ساتھ الگ الگ سمجھنا ضروری ہے۔

(۱) متعہ: اس کی حقیقت یہ ہے دو مرد و عورت ایک مہینہ مدت تک ایک ساتھ رہنے اور ایک دوسرے سے نفع اٹھانے کا معاہدہ کرتے ہیں اس میں عموماً تو نکاح کا لفظ استعمال ہوتا ہے اور نہ معاہدہ کے وقت دو گواہوں کی موجودگی شرط ہے، یہ صورت بالکل حرام ہے اور حرمت کے لحاظ سے زنا کے حکم میں ہے، اللہ تعالیٰ ہر مسلمان کو اس سے محفوظ رکھے، آمین

(۲) نکاح موقت: اس میں مرد و عورت باقاعدہ دو گواہوں کے سامنے نکاح کے اذکار کے ساتھ ایجاب و قبول کرتے ہیں لیکن وہ ساتھ ہی یہ بھی صراحت کر دیتے ہیں کہ یہ ہماری ایک مخصوص مدت کے لئے ہے اس کے بعد یہ خود بخود ختم ہو جائے گا۔ یہ صورت مجاز، شرعاً بالکل حرام ہے اور اس طرح نہ نکاح منعقد ہوتا ہے اور نہ وظائف زوجیت کی اولادیں، اتر سکتی ہے۔

(۳) تیسری صورت۔ نا یہ ہے کہ مرد عورت باقاعدہ دو گواہوں کے سامنے ایجاب و قبول کے ذریعے نکاح کریں اور نکاح میں اس بات کا بھی کوئی ذکر نہیں ہوتا کہ یہ نکاح مخصوص مدت کے لئے کیا جا رہا ہے لیکن قرطبی میں سے کسی ایک یا دونوں کے

دل میں یہ بات ہوتی ہے کہ ایک مخصوص مدت گزرنے کے بعد طلاق کے ذریعے ہم نکاح ختم کر دیں گے۔ فقہاء کرام کی تصریح کے مطابق اس طرح کیا ہوا نکاح درست ہو جاتا ہے اور مرد و عورت باقاعدہ میوں بیوی بن جاتے ہیں۔ اور ان کے درمیان نکاح کا رشتہ دائمی اور ابدی طور پر قائم ہو جاتا ہے اور ان پر یہ ضروری نہیں ہوتا کہ وہ اپنے ارادے کے مطابق معین مدت پر طلاق ضرور دیں، بلکہ ان کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ بغیر کسی عذر کے طلاق کا اقدام نہ کریں اور چونکہ شریعت میں نکاح کا رشتہ قائم رکھنے کے لئے بنایا گیا ہے۔ اس لئے ان کا یہ دلی ارادہ کہ کچھ عرصے کے بعد طلاق دے دیں گے۔ شرعاً ایک مکروہ ارادہ ہے، لہذا اس ارادے کے ساتھ نکاح کرنا بھی مکروہ ہے۔

مذکورہ صورت میں نکاح کے صحت کی تصریح تمام فقہاء حنفیہ نے فرمائی ہے چند عبارتیں مندرجہ ذیل ہیں

ولو تزوجها مطلقاً، وی نیتہ ان یعقد معها مدة نواھا،  
فالنکاح صحیح

(ماکبیر ص ۱۸۳ ج ۱)

ولیس منه (ای من المتعة والنکاح الموقت) فالو نکحها  
علی ان یطلقها بعد شهر او نوبی مکثاً معها مدة معينة  
(لدر الحکمہ مع رد المحتار ص ۳۱۹ ج ۲)

اما لو تزوج وی نیتہ ان یطلقها بعد مدة نواھا صحیح  
(فتح القدیر ص ۱۵۲ ج ۳)

والله اعلم بالصواب

عورت کا ربوہ سنگھار کے ساتھ ملازمت پر جانا

سوال : ایک مسلمان خاتون کے لئے کا جل لگا کر لور ہسٹوں کے ہل صاف کر کے تعلیم کاہ یا دفتر میں حصول معاش کے جانا کیسا ہے ؟

الجواب : جیسا کہ ہم نے اوپر ایک سوال کے جواب میں عرض کیا تھا کہ ایک مسلمان خاتون کے لئے کسب معاش کے لئے لگانا جائز نہیں۔ البتہ جس ضرورت کے موقع پر شریعت نے مسلمان خاتون کے لئے گھر سے باہر نکلنے کو جائز قرار دیا ہے۔ اس موقع پر بھی اس خاتون پر یہ لازم ہے کہ وہ زیب و زینت کے بغیر حجاب کے تقاضوں کو پورا کرتے ہوئے گھر سے نکلے۔

عورت کا اجنبی مردوں سے مصافحہ کرنا

سوال : مغربی ممالک کی مسلمان عورتوں کو بعض اوقات من کے دفاتر یا تعلیم کاہ میں آنے والے ایسی اجنبی مردوں سے مصافحہ کرنا پڑتا ہے، اسی طرح مسلمان مردوں کو بعض اوقات اجنبی عورتوں سے مصافحہ کرنے کی قوت آجاتی ہے اور مصافحہ سے انکار کی صورت میں ان سے ضرر اور نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ کیا شرعاً اس صورت میں اس طرح مصافحہ کرنا جائز ہے ؟

جواب : عورتوں کے لئے اجنبی مردوں سے مصافحہ کرنا لور مردوں کے لئے اجنبی عورتوں سے مصافحہ کرنا کسی حل میں بھی جائز نہیں، اس بارے میں احادیث مبارکہ میں واضح ارشادات موجود ہیں اور تمام فقہاء بھی اس کے عدم جواز پر متفق ہیں۔

نماز کی ادائیگی کے لئے گرجوں کو کرایہ پر حاصل کرنا

سوال : مغربی ممالک کے مسلمان بعض اوقات ریح وقتہ نماز لور نماز جمعہ لور نماز عیدین کی ادائیگی کے لئے عیسائیوں کے گرجے کرایہ پر حاصل کر لیتے ہیں۔ جب کہ ان مجتہدین قصابیر اور دوسری دہلیات چیزیں بھی موجود ہوتی ہیں۔ کیونکہ یہ گرجے دوسرے ہالوں کے ہنسبت کم کرایہ پر حاصل ہو جاتے ہیں۔ اور بعض اوقات تعلیمی لور خیراتی

اور اے اپنا گرجا مسلمانوں کو مفت بھی فراہم کر دیتے ہیں۔ کیا اس قسم کے گرجوں کو کرایہ پر حاصل کر کے اس میں نماز ادا کرنا جائز ہے؟  
جواب: نماز کی ادائیگی کے لئے گرجوں کو کرایہ پر لینا جائز ہے اس لئے کہ حضور  
قدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

جعلت لی الارض کلھا مسجداً

میرے لئے پوری زمین مسجد بنا دی گئی ہے۔

البتہ نماز کے ادائیگی کے وقت بتوں اور مجسموں کو وہاں سے ہٹا دینا چاہئے اس  
لئے کہ جس گھر میں مجسمے ہوں اس میں نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ  
عنه نے مجسموں ہی کی وجہ سے گرجوں میں داخل ہونے سے منع فرمایا ہے۔ امام بخاری  
رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عمر کا یہ قول کتب ”الصلوة، باب الصلوة فی  
البيعة“ میں نقل کیا ہے اور اس کے بعد امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”ان ابن عباس کان یصلی فی البیعة الا بیعة فیہا  
تمائیل“

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ گرجے میں نماز پڑھ لیا  
کرتے تھے، البتہ جس گرجے میں مجسمے ہوں (اس میں نماز نہیں  
پڑھتے تھے)

امام بغوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو مستنداً ذکر کیا ہے اور حریذ یہ بھی لکھا ہے

”فان کان فیہا تمائیل خرج، فصلی فی المطر“

اگر اس گرجے میں مجسمے ہوتے تو آپ باہر نکل آتے اور بارش میں ہی نماز پڑھ  
لیتے۔“

(فتح الباری ص ۵۳۲ ج ۱۔ نمبر ۴۳۵)



## اہل کتاب کے ذبیحہ کا حکم

سوال: اہل کتاب (یسود و نصاریٰ) کے ذبیحہ اور ان کے ہونٹوں میں جو کھانا پیش کیا جاتا ہے، ان کی حلت اور حرمت کے بارے میں شرعاً کیا حکم ہے؟ اس لئے کہ اس بات کا یقینی علم حاصل کرنے کی کوئی صورت نہیں ہوتی کہ انہوں نے ذبح کے وقت بسم اللہ پڑھی تھی یا نہیں؟

جواب: اس مسئلہ میں میری رائے جس کو میں فیما بین دو بین اللہ حق سمجھتا ہوں یہ ہے کہ صرف ذبح کرنے والے کا اہل کتاب میں سے ہونا ذبیحہ کے حلال ہونے کے لئے کافی نہیں جب تک وہ ذبح کرتے وقت بسم اللہ نہ پڑھے اور شرعی طریقہ پر رگوں کو نہ کاٹ دے جیسا کہ ذبح کرنے والے کا صرف مسلمان ہونا بھی ذبیحہ چلوئے کے حلال ہونے کے لئے کافی نہیں ہوتا، جب تک کہ ذبیحہ حلال ہونے کی تمام شرائط نہ پائی جائیں اور اسلام نے اہل کتاب کے ذبیحہ کو جو حلال قرار دیا ہے اور دوسرے مشرکین کے ذبیحہ کو حرام قرار دیا ہے اس کی وجہ یہی ہے کہ اہل کتاب ذبح کے وقت ان شرائط کا لحاظ رکھتے تھے، جو اسلام نے شرعی ذبح پر عائد کی ہیں۔

لہذا اس اصول کے پیش نظر اہل کتاب کا ذبیحہ اس وقت نہ حلال نہیں ہوگا۔ جب تک وہ ان شرعی شرائط کو پورا نہ کریں اور چونکہ آج کل یسود و نصاریٰ کی بڑی تعداد ذبیحہ کی ان شرائط کا لحاظ نہیں رکھتی ہے جو ان کے اصلی مذہب میں ان پر واجب تھیں۔ اس لئے ان کا ذبیحہ مسلمانوں کے لئے حلال نہ گا۔ البتہ اگر وہ ان شرائط کو پورا کر لیں تو پھر وہ ذبیحہ حلال ہو جائے گا۔

## شرعی منکرات پر مشتمل تقریبات میں شرکت

سوال: مغربی ممالک میں ایسی عام تقریبات اور اجتماعات بھی منعقد ہوتے ہیں جن میں مسلمانوں کو بھی شرکت کی دعوت دی جاتی ہے ان تقریبات میں غلو و اجتماع ہوتا ہے اور شراب پینے پلانے کا دور بھی چلتا ہے۔ اگر ان تقریبات میں مسلمان شرکت نہ کریں تو وہ ایک طرف پورے معاشرے سے کٹ کر تنہا رہ جاتے ہیں۔ اور دوسری طرف بہت سے

فوائد سے بھی محروم ہو جاتے ہیں کیا ان حالات میں مسلمانوں کے لئے ان تقریبات میں شرکت کرنا جائز ہے؟

جواب: جو تقریبات شراب اور خنزیر کے کھانے پینے اور مردوں اور عورتوں کے رقص و سرور پر مشتمل ہوں ان میں مسلمانوں کا شریک ہونا جائز نہیں جب کہ اس شرکت کے لئے شہرت اور جملہ کے حصول کے علاوہ کوئی اور چیز داعی بھی نہیں ہے مسلمانوں کے لئے ان فسق و فجور کے اسباب اور محرکات دین کے سامنے جھکنا مناسب نہیں جو ان کو پیش آ رہے ہیں بلکہ ایسے موقع پر توان کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے دین پر جھبے رہیں۔ اور اگر غیر مسلم ملک میں رہائش پر یہ مسلمان جن کی تعداد کم نہیں ہے۔ ان تقریبات میں شرکت نہ کرنے پر اتفاق کر لیں۔ تو غیر مسلم خود اس بات پر مجبور ہوں گے کہ وہ ان تقریبات کو ان منکرات سے خالی کر لیں۔ واللہ اعلم

مسلمان کے لئے غیر مسلم حکومت کے اداروں میں ملازمت کرنا سوال: کسی مسلمان کے لئے امریکہ یا کسی بھی غیر مسلم حکومت کے سرکاری محکمے میں ملازمت کرنا جائز ہے؟ جس میں ایسی توہماتی کا حکم اور جنگی حکمت عملی کے تحقیقی ادارے بھی شامل ہیں؟

جواب: امریکی حکومت یا دوسری غیر مسلم حکومتوں کے سرکاری محکموں میں ملازمت اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں، اسی طرح ایسی توہماتی کے محکمے میں اور جنگی حکمت عملی کے تحقیقی ادارے میں بھی کام کرنے میں کوئی حرج نہیں، لیکن اگر اس کے ذمہ کوئی ایسا عمل سپرد کیا جائے جس میں کسی بھی ملک یا شہر کے عام مسلمانوں کو ضرر لاحق ہوتا ہو، تو اس عمل سے اجتناب کرنا اور اس معاملے میں ان کے ساتھ تعاون نہ کرنا واجب ہے، چاہے اس اجتناب کے لئے اس کو اپنی ملازمت سے استعفاء ہی کیوں نہ دینا پڑے۔ واللہ اعلم

مسلمان انجینئر کے لئے عیسائیوں کے عبادت خانے کا ڈیزائن اور نقشہ تیار کرنا:

سوالی: اگر کوئی مسلمان انجینئر کسی کمپنی میں ملازم ہو، جس میں اس کو مختلف عمارتوں کی تعمیر کے لئے نقشے تیار کرنے کا کام سپرد ہو جس میں نصاریٰ کے چرچ اور عبادت گاہ کے لئے نقشے تیار کرنے کا کام بھی شامل ہے۔ اور چرچ وغیرہ کے نقشے بنانے سے انکار کی صورت میں اسے ملازمت چھوٹ جانے کا اندیشہ ہو تو کیا اس مسلمان انجینئر کے لئے نصاریٰ کی عبادت گاہوں کی تعمیر کے لئے نقشے تیار کرنا جائز ہے؟

جواب: مسلمانوں انجینئر کے لئے کافروں کی عبادت گاہوں کے نقشے اور ڈیزائن تیار کرنا جائز نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:-

”وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ“

”اور آپس میں ایک دوسرے کی امانت کرتے

رہو، اور مینا اور نفاق میں ایک دوسرے کی امانت مت

کرو۔“

(سورہ المائدہ: ۲)

چرچ کے لئے چندہ دینا:

سوال: کیا کسی مسلمان کے لئے یا کسی مسلم بورڈ کے لئے عیسائیوں کے تعلیمی ادارے مشنری ادارے یا چرچ میں چندہ دینا جائز ہے؟

جواب: کسی مسلمان کے لئے چاہے وہ کوئی فرد ہو یا جماعت، عیسائی اداروں یا چرچ میں چندہ دینا یا تعاون کرنا ہرگز جائز نہیں۔

شوہر کی حرام آمدنی کی صورت میں بیوی بچوں کے لئے حکم

سوال: بہت سے مسلمان خاندان ایسے ہیں جن کے مرد شراب اور خنزیر وغیرہ جیسی

حرام چیزوں کا کاروبار کرتے ہیں، ان کے بیوی بچے اگرچہ فنا کے اس کاروبار کو پسند کرتے ہیں، لیکن انکی پرورش بھی اسی آمدنی سے ہو رہی ہے۔ کیا اس صورت میں ان کے بیوی بچے گناہ گار ہو گئے؟

جواب: ایسی صورت میں ان شوہروں کی بیویوں پر واجب ہے کہ وہ اپنے شوہروں سے شراب اور خنزیر کے کاروبار کو چھڑانے کی پوری سعی اور کوشش کریں، لیکن اس کوشش کے باوجود اگر وہ اس کاروبار کو نہ چھوڑیں تو پھر اگر ان بیویوں کے لئے جائز طریقے سے اپنے اخراجات برداشت کرنا ممکن ہو تو اس صورت میں ان کے لئے اپنے شوہروں کے مل میں سے کھانا جائز نہیں۔ لیکن اگر ان کے لئے اپنے اخراجات برداشت کرنا ممکن نہ ہو تو اس صورت میں ان کے لئے اپنے شوہروں کے مل سے کھانا جائز ہے۔ اور حرام کھانے کا گناہ ان کے شوہروں پر ہو گا۔ نابالغ اور چھوٹے بچوں کے لئے بھی یہی حکم ہے۔ اور حرام کھانے کا گناہ باپ پر ہو گا۔ البتہ بالغ اور بڑی اولاد خود کما کر کھائیں۔ باپ کے مل سے نہ کھائیں۔

اور ان حالات میں بیوی کے لئے حرام مل کھانے کے جواز کی بعض فقہاء نے تصریح بھی فرمائی ہے۔ چنانچہ علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:-

”أشترى الزوج طعنة أو كمسوة من مال خبيث جاز للزوجة  
أكله ولبسها، والأثم على الزوج“

”اگر شوہر کھانا یا لباس حرام سے خرید کر لے آئے۔ تو عورت کے لئے اس کا کھانا اور پہنا جائز ہے۔ اور اس فعل کا گناہ شوہر کو ہو گا۔“

(شامی: ج ۶ ص ۱۹۱ - بیج - ایم سعید)

بینک کے توسط سے جائیداد وغیرہ خریدنا:

سوال: رہائشی مکان، گاڑی اور گھر کا دوسرا ساز و سامان میٹروں اور مالیاتی اداروں کے توسط سے خریدنے کا کیا حکم ہے؟ جب کہ بینک اور مالیاتی ادارے ان چیزوں کو رہن رکھ

کر قرض دیتے ہیں۔ اور اس قرض پر مبین شرح سے سود وصول کرتے ہیں۔ واضح رہے کہ مذکورہ معاملے کے بدل کے طور پر جو صورت ممکن ہے۔ وہ یہ ہے کہ ماہانہ کریوں پر ان چیزوں کو حاصل کر لیا جائے۔ لیکن ماہانہ کریہ عموماً بیچ کی ان قسطوں سے زیادہ ہوتا ہے جو مندرجہ بالا پہلی صورت میں بینک وصول کرتے ہیں:

جواب: مندرجہ بالا معاملہ سود پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ناجائز اور حرام ہے۔ البتہ مسلمانوں کو چاہئے کہ وہ اس سودی معاملہ کے مقابلے میں شریعت اسلامیہ کے موافق دوسرے جائز طریقے اختیار کرنے کی کوشش کریں۔ مثلاً یہ کہ بینک اس معاملے میں بذات خود قسطوں پر فروخت کرے، یعنی بینک اصل بائع سے پہلے خود خرید لے۔ اور پھر مناسب نفع کا اضافہ کر کے گاہک کو فروخت کر دے اور پھر قسطوں میں اس کی قیمت وصول کرے۔

(واللہ اعلم)

# اسلامی بینکنگ کے چند مسائل اور ان کا حل

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط و ترتیب  
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

نَحْمَدُكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ

"وإذا وعد اخلف"

(شیخ بخاری)

کہ جب وعدہ کرے، تو اس کی خلاف ورزی کرے

## اسلامی بینکنگ کے چند مسائل اور ان کا حل

بینک کا قرض کی فراہمی پر آنے والے اخراجات کو ”سروس چارج“ کے نام سے ایک متعین رقم وصول کرنا۔  
سوال :

اسلامی ترقیاتی بینک اپنے رکن ممبر کو بنیادی منصوبوں کی تکمیل کے لئے غیر سودی قرضے فراہم کرتا ہے، اور قرض جاری کرنے پر جو دفتری مصارف آتے ہیں۔  
بینک ”سروس چارج“ کے نام سے ایک متعین رقم بطور مصارف کے وصول کرتا ہے۔

تفصیل اس کی یہ کہ ”اسلامی ترقیاتی بینک“ اپنے ممبر ممبر کو ان کے بنیادی منصوبوں کی تکمیل کے لئے جو قرضے فراہم کرتا ہے، وہ طویل المیعاد ہوتے ہیں، جن کی ادائیگی ۱۵ سال سے ۳۰ سال کے دوران کرنی ہوتی ہے، قرض کے اس معاہدے میں شریعت، سلفیہ کے احکام کی پابندی بھی ضروری ہوتی ہے۔ چنانچہ بینک ان قرضوں پر کوئی سود وصول نہیں کرتا، البتہ اس قرض کے جاری کرنے پر بینک کے جو ادارتی مصارف آتے ہیں، ان مصارف کو بینک اپنے بنیادی دستور العمل کے مطابق بطور ”سروس چارج“ وصول کرتا ہے۔

اب بینک یہ چاہتا ہے کہ جن منصوبوں کی تکمیل کے لئے وہ ممبر ممبر کو سرمایہ فراہم کرے گا، ان کی پابندی اور نگرانی پر جو ادارتی مصارف آئیں گے، ان مصارف کو سنبھالنے رکھتے ہوئے بینک ”سروس چارج“ کی تحدید کر دے لیکن چونکہ بینک جن



منصوبوں کی تکمیل کے لئے سرمایہ فراہم کرے گا۔ ان میں سے ہر ایک پر علیحدہ علیحدہ جو واقعی ادائیگی مصارف آرہے ہیں، ان کی تحدید کرنا مشکل ہے، اس مشکل کے حل کے لئے بینک نے یہ کیا کہ تمام قرضے جلدی کرنے پر جو ادائیگی مصارف آتے ہیں، ان کا مناسب لگایا، اور پھر ان مصارف کو جلدی کئے جانے والے قرضوں پر تقسیم کیا تو وہ مصارف اصل قرض کی نسبت سے اضافی سے عین فیصد بیٹے۔ لہذا اب بینک یہ چاہتا ہے کہ ہر قرض پر دفتری اخراجات کا علیحدہ حساب کرنے کے بجائے قرض کی رقم کی نسبت سے جو تقریبی مصارف آتے ہیں۔ ان کو متعین کر کے ”سروس چارج“ کے نام سے وصول کر لے۔ کیا بینک کے لئے اس طرح ”سروس چارج“ متعین کر کے وصول کرنا جائز ہے؟

جواب :

قرض جلدی کرنے اور اس کا حساب و کتاب رکھنے پر جو واقعی اخراجات آئیں، بینک کے لئے اپنے قرضداروں سے بطور ”سروس چارج“ کے ان کو وصول کرنا جائز ہے۔ بشرطیکہ یہ رقم واقعی ان اخراجات سے تجاوز نہ کرے، جو اس منصوبہ پر قرض کے اجراء کے لئے پیش آئے ہیں۔ البتہ اگر پوری احتیاط کے ساتھ ان اخراجات کی تحدید متعین ہو تو یہ صورت احکام شریعت کے زیادہ موافق اور مناسب ہوگی، اور اس کے جواز میں کوئی کام نہ ہوگا۔

اور اگر ہر منصوبہ کے علیحدہ علیحدہ اخراجات کی تحدید متعین نہ ہو تو اس صورت میں بینک کے لئے ان سے واقعی اخراجات طلب کرنے کے بجائے قرض جلدی کرنے سے پہلے اور بعد میں کی جانے والی دفتری کارروائی کی اجرت وصول کرنا جائز ہے۔ بشرطیکہ یہ اجرت اس قسم کے کاموں پر آنے والی اجرت مثل سے زیادہ نہ ہو۔ اس لئے کہ قرض دینے کا عمل بذات خود نیک ایسا عمل ہے جس پر نفع کا مطالبہ کرنا یا اجرت کا مطالبہ کرنا شرعاً جائز نہیں۔ لہذا قرض جلدی کرنے پر آنے والے مصارف کو اندازے سے کم سے کم وصول کرنا جائز نہیں۔ لیکن اس قرض کے اجراء پر پیش آنے والے حقیقی دفتری اخراجات کا بلا محاذہ ہونا شرعاً کوئی ضروری نہیں۔

البتہ بینک کے لئے قرض لینے والوں سے قرض کی مقدار پر فیصد کے حساب سے

اجرت وصول کرنے کی گنجائش ہے جو قرض چلای کرنے پر آنے والے دفتری اخراجات کو پورا کر سکے۔ بشرطیکہ اس میں دو باتوں کا لحاظ رکھا جائے، ایک یہ کہ یہ اجرت اس جیسے کاموں پر آنے والی اجرت مثل کے برابر ہو، دوسرے یہ کہ اس اجرت کی وصولی کو قرض پر حصول نفع کے لئے ایک حیلہ اور بہانہ نہ بنالیا جائے۔

اس مسئلہ کی نظیر وہ مسئلہ ہے جو فقہاء نے بیان فرمایا ہے کہ قاضی اور مفتی کے لئے فتویٰ دینے اور فیصلہ کرنے پر مدعی اور مستفتی سے اجرت طلب کرنا جائز نہیں۔ لیکن مفتی کے لئے فتویٰ تحریر میں لانے اور قاضی کے لئے دستاویزات لکھنے اور رجسٹر میں اندراجات کرنے کی اجرت لینا جائز ہے بشرطیکہ یہ اجرت ایسے کاموں پر آنے والی اجرت مثل سے زیادہ نہ ہو، اور بشرطیکہ اس کو نفس فتویٰ دینے اور فیصلہ کرنے پر اجرت لینے کے لئے ایک حیلہ اور بہانہ نہ بنایا جائے۔

اجرت قرض کی مقدار پر فیصد کے حساب سے ”سروے چارج“ وصول کرنے پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ قرض کی مقدار کی کمی اور زیادتی پر دفتری امور میں یا اس قرض کے اندراجات میں کوئی کمی یا زیادتی واقع نہیں ہوتی۔ (چنانچہ ایک ہزار کے اندراج کے مقابلے میں دو ہزار کے اندراج میں کوئی زیادتی واقع نہیں ہوتی) اس لئے مناسب یہ ہے کہ یہ ”سروے چارج“ کی رقم ہر قرض لینے والے سے برابر وصول کی جانی چاہئے، قرض کی مقدار کی کمی اور زیادتی سے اس پر کوئی فرق واقع نہ ہونا چاہئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اجرت شش بیش کام کرنے کی اس مشقت کے بخیر ہونا ضروری نہیں ہے، جو حامل نے برداشت کی ہے بلکہ بعض اوقات اس میں کام کی نوعیت اور اس کی معنوی حیثیت کا لحاظ کیا جاتا ہے، اور بعض اوقات مستاجر کو حاصل ہونے والے نفع کا بھی لحاظ کیا جاتا ہے، اسی لئے بعض اوقات معمولی مشقت کے کام پر زیادہ اجرت دی جاتی ہے۔ اور بعض اوقات زیادہ مشقت کے کام پر تھوڑی اجرت دی جاتی ہے۔

چنانچہ درمختار میں علامہ حنفی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں :

يستحق القاضى الاجر على كتب الوثائق والمحاضر

والسجلات قدر ما يجوز لغيره من المعنى : فانه يستحق

اجر المثل علی کتابۃ الفتوی، لأن الواجب علیہ الجواب  
باللسان، دون الكتابة بالیمنان. ومع هذا الکف اولی،  
احترازاً عن القیل والقال، وصيانة لماء الوجه عن الابتدال  
خاصی کے لئے دستاویزات لکھنے اور رجسٹر میں اندراجات کرنے  
پر اس قدر اجرت وصول کرنا جائز ہے، جس قدر دوسرے شخص کو  
ایسے عمل پر اجرت لینا جائز ہے، جس طرح مفتی کے لئے فتویٰ  
تحریر میں لائے کی اجرت مثل وصول کرنا جائز ہے، اس لئے کہ  
مفتی کے دے صرف زبان سے جواب دینا واجب ہے، لکھ کر  
جواب دینا واجب نہیں، لیکن جائز ہونے کے باوجود عوام کے گم  
وقال اور اپنے کو محنت اور ذلت سے دور رکھنے کے لئے اجرت نہ  
لینا ہی افضل ہے۔

علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ اس کی تشریح میں تحریر فرماتے ہیں:

قال فی الجامع المفصولین: للقاضی ان یاخذ ما یجوز  
لغیره، وما قیل فی کتاب خمسة دراهم: لا تقول به، ولا  
یلبق ذلک بالفقه، وای مشقة للکاتب فی کثرة الثمن؟  
واما الجدمشقة بقدر مسقته او بقدر عملہ فی صنعته انشاءً،  
کحکاک وثقاب مستاجر باجر ثمن مشقة فلیلة قال  
بعض الفضلاء: افهم ذلک جواز اخذ الاجرة الزائدة وان  
کان العمل مسقته قلیلة؛ ونظرهم لمنفعة المكتوب  
له۔ اہ قلت: ولا یخرج ذلک عن اجرة مثله، فان من تفرغ  
لیخذ العمل، انقباب الدلاکی مثلاً، لا یاخذ الاجر علی قدر  
مسقته فانه لا یقوم بمؤنته، ولو الزمناہ ذلک لزم ضیاع  
هذه المنفعة فكان ذلک اجر مثله

(درمختار: ۵۱/۹۲، کتاب ماہدۃ، مسائل فقہ)

جامع المفصولین میں ہے کہ قاضی کو (دستاویزات لکھنے اور

اندر اجات کرنے پر) اس قدر اجرت لینا جائز ہے جس قدر کہ دوسرا شخص اتنی مقدار لکھنے پر تیار ہو، اور یہ جو کہا گیا ہے کہ ایک ہزار پر پانچ درہم وصول کرتے، ہم اس کو جائز نہیں سمجھتے، اور فقہی اعتبار سے بھی یہ مناسب نہیں ہے، اس لئے کہ بڑی مقدار کی رقم لکھنے میں کاتب کی مشقت میں کونسا اضافہ ہو جاتا ہے؟ اور کسی کام کی اجرت مثل یہ تو کام کی مشقت کے اعتبار سے ہوتی ہے یا کام کی نوعیت کے اعتبار سے ہوتی ہے، مثلاً سونے کے کھرے کھونے کو پر کھنے والے اور (سوتیوں میں) سوراخ کرنے والے کو معصوم مشقت پر زیادہ اجرت دی جاتی ہے۔

چنانچہ بعض فقہاء اس سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اگرچہ کسی عمل میں مشقت کم ہو، تب بھی اس پر (عمل کی نوعیت کی وجہ سے) زیادہ اجرت لینا جائز ہے: (لہذا قاضی اور مفتی کو بھی زیادہ اجرت لینا جائز ہے) اس لئے کہ ان فقہاء کی نظر اس تحریر میں مکتوبہ کو حاصل ہونے والے نفع کی طرف مبذول ہوئی ہے۔  
 لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ (سونا پر کھنے والا اور سوتیوں میں سوراخ کرنے والا جو اجرت دیتا ہے) وہ اجرت مثل سے خارج نہیں ہے۔ اس لئے جس شخص نے اپنے آپ کو صرف اسی کام کے لئے مثلاً سوتیوں میں سوراخ کرنے کے لئے قدرتی کر لیا ہے، وہ مشقت کے بقدر اجرت وصول نہیں کرتا ہے، اور اگر ہم اس پر یہ انداز کریں کہ وہ صرف مشقت کے بقدر اجرت وصول کیا کرے تو وہ کام چھوڑ بیٹھے گا، اور اس طرح اس صنعت کو بند کرنا لازم آجائے گا پس یہی اس کے لئے اجر مثل ہے

(در فائدہ / ۲۰ کتاب ابدۃ مسکن مثنیٰ)

اور یہ بات تو مشہور ہے کہ ہمت سے فقہاء نے دلال کے کمیشن کو بیع کی قیمت میں فیصد کے تناسب سے مقرر کرنے کو جائز قرار دیا ہے، چنانچہ علامہ بدر الدین بیہقی رحمۃ اللہ

علیہ نقاری شریف کی شرح میں لکھتے ہیں:

وهذا الباب فيه اختلاف العلماء، فقال مالك: يجوز ان يستاجر على بيع مملوكة اذا كان لذلك اجراً قال: وكذلك اذا قال له: بيع هذا الثوب، ولك درهم انة جائز، وان لم يوقت له مئة، وكذلك ان جعل له في كل مائة دينار شيئاً وهو جعل، وقال احمد: لا يس ان يعطيه من الالف شيئاً معلوماً، وذكر ابن المنذر عن حماد والثوري انها كرها اجره، قال ابو حنيفة: ان دفع له الف درهم يشتري بها براجا عشرين دراهم فهو ناسد، وكذلك لو قال: اشتري مائة ثوب فهو ناسد، فان اشترى فله اجر مئة، ولا يجوز باسي من الاجر

(محرمہ نقاری، کتاب الاجارہ، باب فی المسرة)

اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ سالن فروخت کرنے کے لئے دلال کو اجرت پر رکھنا جائز ہے، بشرطیکہ اس کی اجرت بیان کر دے، مزید فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے دلال سے کہا: یہ کپڑا بیچ دو، جس میں ایک درہم دیا جائے گا، تو یہ جائز ہے، اگرچہ اس کپڑے کا ثمن بتھیں نہ کرے، اور دلال کے لئے ہر سو دنار پر بطور کمیشن کے کچھ رقم مقرر کر دینا بھی جائز ہے۔ اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دلال کے لئے ہر ہزار پر کچھ کمیشن مقرر کرنا جائز ہے، اور علامہ ابن المنذر رحمۃ اللہ علیہ سے نقل فرماتے ہیں کہ من دونوں حضرات کے نزدیک دلال کی اجرت مکروہ ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے دلال کو کپڑا خریدنے کے لئے ایک ہزار روپے دیئے۔ اور وہ اس درہم اجرت مقرر کر دی تو یہ اجلہ ناسد ہے۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے دلال سے کہا کہ میرے لئے سو کپڑے

خرید لو (دس درہم اجرت دیں گے) یہ اجارہ بھی فاسد ہے، اور اس صورت میں اگر دلائل نے کپڑے خرید لئے تو اسے اجرت مثل دی جائے گی، بشرطیکہ اجرت مثل اجرت مثل سے زیادہ نہ ہو۔ علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ويعجزان يستاجر مسساراً بشتري له ثياباً، ويخص فيه ابن سيرين، وعطاء، والنخعي، وكراهه الثوري، وحاد، ولنا انها منفعة مباحة تجوز الثبابة فيها، فجاز الاستئجار عليها، كالبنا، ... فان عين العمل دون الزمان، فجعل له من كل الف درهم شيئاً معلوماً صحيحاً ايضاً، كپڑے کی خریداری کے لئے دلائل کو اجرت پر رکھنا جائز ہے، امام ابن سيرين، امام عطاء، امام نخعي رحمہم اللہ اس کو جائز قرار دیتے ہیں، امام تھوری امام حماد رحمہم اللہ نے اس کو مکروہ کہا ہے، امامی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک مباح منفعت ہے، جس میں نیابت جائز ہے، لہذا استئجار بھی جائز ہے، جیسا کہ فقیر میں جائز ہے۔ اور اگر مستاجر نے دلائل کے لئے کام تو معین کر دیا، لیکن وقت معین نہیں کیا اور بطور اجرت کے ہر ہزار درہم پر کوئی متعین کمیشن مقرر کر دیا تب بھی یہ معاملہ درست ہے

(المعنى للابن قدامه: ۲۲۱/۵)

بسرحد: اوپر کی تفصیل سے یہ معلوم ہو گیا کہ امام مالک اور امام احمد رحمہم اللہ کے نزدیک فیصد کے حساب سے دلائل کی اجرت مقرر کرنا جائز ہے، اور علامہ بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا جو مسلک نقل کیا ہے، مآخذین حنفیہ نے اس کے خلاف فتویٰ دیا ہے، چنانچہ علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”قل في انتاخر خاتمة في الدلائل والمسسا ريجب اجر مثل، و، نواضعوا عليه ان في كل عشرة دينار كذا، فذا كذا، حرام عليهم، وفي النعاوي: مثل محمد بن مسلمة عن اجرة

السهماء فقال: زوجوا نساء لا بأس به، وإن كان في الأصل  
فاسداً، لكثرة التعامل، وكثرة من هذا غير جائز، فاجوزوه

لحاجة الناس إليه، كدخول الحمام

تاتر خانہ میں ہے کہ دلالی میں اجرت مثل واجب ہوتی ہے اور  
اگر عقد بن اس پر اطلاق کریں کہ ہر دس دینار پر اتنا کمیشن ہو گا، تو یہ  
صورت ان کے لئے حرام ہے۔ اور دلالی میں ہے کہ محمد بن  
مسافر سے دلالی کے کمیشن کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے  
فرمایا کہ: میرا خیال یہ ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں، اگرچہ اصلایہ  
معاملہ فاسد تھا۔ لیکن کثرت تعامل کی وجہ سے اس میں کوئی حرج  
نہیں، البتہ اس کی بہت سی صورتیں ناجائز بھی ہیں، لیکن فقہاء نے  
ضرورت اس کو جائز قرار دیا ہے، جیسے کہ دخول حمام کے مسئلہ میں  
ضرورت جائز کہا ہے

(رد المحتار ج ۲/ ۱۳)

چنانچہ بہت سے متاخرین فقہاء حنفیہ نے دلالی کے کمیشن کو فیصد کے لحاظ سے  
مستثنیٰ کرنے پر جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ جیسا کہ برصغیر کے مشہور پڑوس اور حنفی فقہ  
حضرت مولانا شمس الشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے جو  
ہندوستان کے فقہاء حنفیہ میں سرفہرست شمار ہوتے ہیں۔

(مدونہ ہو ہمدان فقہی ج ۳ ص ۲۲۲ تا ۲۲۹، سوال نمبر ۲۴۲)

اور یہ بالکل ظاہر بات ہے کہ ضمن کی کمی اور زیادتی سے اکثر اوقات دلالی میں  
محنت اور مشقت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، لیکن اس کے باوجود ان فقہاء متاخرین کے نزدیک  
فیصد کے اعتبار سے دلالی کا کمیشن مقرر کرنا جائز ہے۔ لہذا دلالی کے کمیشن پر قیاس  
کرتے ہوئے زیر بحث مسئلے میں قرض کے اجراء پر آنے والے دفتری اخراجات کو قرض کی  
مقدار پر فیصد کے لحاظ سے مقرر کرنے کو جائز قرار دیا جائے گا۔ اس لئے کہ دونوں کے  
درمیان نہ بے الفرق کوئی چیز نہیں ہے۔

لہذا فیصد کے اعتبار سے وصول کئے جانے والے اخراجات کی مقدار بہت معقول

ہونی چاہئے، تاکہ واقعہ اس کے ”سروس چارج“ ہونے میں کوئی شک و شبہ نہ ہو اور یہ ”سروس چارج“ اجرت مثل سے زیادہ وصول کرنا کسی حل میں جائز نہیں اور نہ ”مثل قرض جرنفعاً“ کے تحت داخل ہو کر یقینی طور پر حرام ہو جائے گی۔

فیصد کے اعتبار سے اتنا ”سروس چارج“ وصول کرنا جائز تو ہے جو اجرت، مثل سے تجاوز نہ کرے، لیکن اجرت مثل سے زیادہ ہونے کا احتمال پھر بھی باقی رہتا ہے۔ اور اس کا بھی احتمال موجود ہے کہ کبھی ”سروس چارج“ کو سود وصول کر سنے کے لئے ایک آلہ کار نہ بنالیا جائے، اس لئے اسلامی بینک کو چاہئے کہ وہ یہ طریقہ اختیار کریں کہ پہلے ایک سال میں قرضوں کے اجراء پر جتنے دفتری اخراجات آئیں۔ ان کا مجموعہ نکال لیں، اور اس کو ایک سال میں جلدی کئے گئے تمام قرضوں پر تقسیم کر دیں، اس طرح ان قرضوں کے اجراء پر آنے والے اخراجات کا فیصد کے حساب سے فیصد ہو جائے گا، اور پھر وہ اخراجات تمام قرض داروں سے ان کے قرض کی مقدار کے لحاظ سے بطور ”سروس چارج“ کے وصول کر لے۔ یہ طریقہ اختیار کرنے سے ہر قرض پر آنے والے اخراجات کا صحیحہ حساب نہیں کرنا پڑے گا۔  
واللہ اعلم

۲۔ بینک کا اپنے گاہک کو اولاً سامان کی خریداری کا وکیل بنانا، اور پھر اس کے ساتھ کرایہ داری کا معاملہ کرنا، اور پھر اسی گاہک کے ہاتھ وہ چیز فروخت کرنا۔

سوال :

اسلامی ترقیاتی بینک کرایہ پر دینے کا جو معاملہ کرتا ہے، وہ اس طرح کرتا ہے کہ مثلاً ذرائع نقل و حمل جیسے آئل ٹینکر، جہاز وغیرہ کی خریداری اور پھر ان کو آگے کرایہ پر دینے کے لئے سرمایہ ملادی کرتا ہے، یا بعض اوقات ممبر ممالک کے لئے ان کے صنعتی منصوبوں کے اسباب اور سامان کی خریداری اور پھر ان کو کرایہ پر دینے کے لئے سرمایہ کرتا ہے۔



چنانچہ اسلامی ترقیاتی بینک مندرجہ ذیل بنیادوں پر کرایہ کا مسئلہ کرتا ہے :

(الف) جس پروجیکٹ میں بینک "کرایہ داری" کے طریقے پر سرمایہ کاری کرنا چاہتا ہے، جب اس پروجیکٹ میں بینک کو مالی یا فنی فائدے کے حصول کا یقین ہو جاتا ہے، اس وقت وہ بینک اس پروجیکٹ کو چلانے والی کمپنی (مستاجر) کے ساتھ ایک معاہدہ کر لیتا ہے۔ اور بینک اس کمپنی کو اپنے نام پر مطلوبہ سالانہ خریدنے کی اجازت دے دیتا ہے (جس کی تعیین اور تخمین مصارف کی تحدید ایگریمنٹ میں طے شدہ ہوتی ہے) اور معاہدہ کے مطابق بینک سپلائرز کو سالانہ کی قیمت ایگریمنٹ میں طے شدہ مدتوں کے مطابق براہ راست ادا کر دیتا ہے۔

(ب) اس کے بعد کمپنی (مستاجر) بینک کی طرف سے نائب بن کر اس سالانہ پر قبضہ کرتی ہے، اور ایگریمنٹ میں بیان کردہ نوصاف کے مطابق ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں یقین حاصل کر لیتی ہے، اور پھر اگر اس مشینری کو نصب کی ضرورت ہو تو اس کی تنصیب کی نگرانی کرتی ہے، تاکہ ایگریمنٹ کے مطابق پورا کام صحیح طور پر انجام پائے۔

(ج) پروجیکٹ پر کام کرنے والی کمپنی کی معلومات کے مطابق اور کمپنی اور بینک کے فنی ماہرین کے اندازوں کے مطابق سالانہ کی خریداری اور اس کی تنصیب کی عملی تنفیذ جس کے بعد اس مشینری سے مطلوبہ فائدہ حاصل کیا جاسکے، ان دونوں کاموں کے لئے جتنا وقت درکار ہے اس کی تحدید "ایگریمنٹ" کرے گا۔ تاکہ اس کی بنیاد پر جو وقت مقرر کیا گیا ہے۔ اس کے بعد "کرایہ داری" کی ابتداء ہو سکے، اور اس کے بعد سالانہ کرایہ پر دینے کے قابل ہو سکے، اور اس سے مطلوبہ فائدہ حاصل کیا جاسکے۔

(د) مدت کرایہ داری کے دوران کرایہ دار حقہ کرایہ داری میں طے شدہ قسطیں ادا کرتا رہے گا، اور اس کے ساتھ ساتھ وہ کمپنی بینک کی مقدار کی خاطر سالانہ کی حفاظت اور اس کی انشورنس کی ذمہ داری بھی لے گی۔

(ه) ایگریمنٹ کے مطابق بینک اس بات کا پابند ہو گا کہ مدت کرایہ داری پوری ہونے کے بعد بینک اس سالانہ کو معمولی قیمت پر کرایہ دار کمپنی کو فروخت کر دے گا، اور کرایہ دار طے شدہ تمام قسطیں اور دوسرے تمام التزامات ایگریمنٹ کے مطابق

ادا کرے گا۔

کیا بینک کے لئے مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق کرایہ داری کا معاملہ کرنا جائز

ہے یا نہیں؟

جواب :

کسی چیز کو کرایہ پر دینے کا معاملہ دو طریقوں سے ممکن ہے۔

۱۔ پہلی صورت یہ ہے کہ بینک اشیاء اور سامان خود خریدے، اور پھر بطور ملک کے اس پر قبضہ بھی کرے، اور پھر بینک وہ چیز مدت معلومہ اور اجرت معلومہ پر اپنے گاہک کو کرایہ پر دے دے۔ اس صورت میں مدت اجارہ کے ختم ہونے کے بعد وہ اشیاء اور سامان دوبارہ بینک کے قبضہ میں آجائے گا۔ اور پھر فریقین کو اختیار ہوگا۔ چاہیں تو دوبارہ جدید عقد اجارہ کر لیں، یا فریقین آپس میں اس وقت کوئی شمن طے کر کے عقد بیع کر لیں، اور بینک کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ اشیاء اور سامان کو دوسرے گاہک کو کرایہ پر دے دے، اور یا دوسرے گاہک کے ہاتھ فروخت کر دے۔

مذکورہ بالا طریقہ شرعاً بالکل جائز ہے۔ اس کے جزاء میں کوئی اختلاف نہیں

۲۔ دوسری صورت جس کے بارے میں سوال بھی کیا گیا ہے، وہ یہ کہ بینک ایسی اشیاء اور سامان کرایہ پر دے جو عقد اجارہ کے وقت اس کی ملکیت میں نہیں ہے بلکہ عقد اجارہ کرنے کے بعد بینک وہ سامان سیلائے سے اپنے گاہک کے نام علی پر خریدے، اور پھر بینک اپنے گاہک کو اس سامان پر قبضہ کرنے اور اس کو وصول کر کے اپنے یہاں نصب کرنے کا وکیل بنا دے، اور بینک ایک تاریخ مقرر کر دے گا کہ فلاں تاریخ پر عقد بیع مکمل ہو کر عقدہ اجارہ شروع ہو جائے گا۔ چنانچہ اس مقرر تاریخ کے بعد بینک اس چیز کا کرایہ گاہک سے وصول کرتا رہے گا۔ یہاں تک کہ عقد اجارہ کی مدت معلومہ کے مطابق پوری ہو جائے اور بینک اپنے تمام واجبات گاہک سے وصول کر لے تو پھر بینک وہ سامان معمولی شمن پر اسی گاہک کے ہاتھ فروخت کر دے گا۔

اس دوسری صورت میں فقہی اقتہار سے چند امور قابل غور ہیں :

۱۔ جس وقت بینک عقد اجارہ کرتا ہے، وہ اس چیز کا ملک بھی نہیں ہوتا، اس پر قبضہ ہونا تو دور کی بات ہے، اور جس چیز کا مفلس ملک نہ ہو، اس کو کرایہ پر دینا بھی باطل ہے۔ اسی

طرح جو چیز انسان کے قبضے میں نہ ہو۔ اس کو کرایہ پر دینا بھی باطل ہے، اس لئے کہ یہ ”سبع مالم یضمین“ کی قبیل سے ہے، جو حدیث کی رو سے منہی غنہ ہے۔ علامہ ابن قدامہؒ کی الشرح المکبیر میں ہے:

و کذلک لا یصح عینہ ولا رعنہ، ولا دفعہ اجرة، وما شابه  
ذلک، ولا التصرفات المنقذہ الی القبض، لانه غیر  
مقبوض، فلا سبیل الی اقباضہ

(الشرح المکبیر لابن قدامہ: ۱۱۹: ۳)

اسی طرح عینہ رعنہ اور اجلہ زر دوسرے معاملات جو قبضہ کے ساتھ تام ہوتے ہیں، وہ صحیح نہیں ہیں، اس لئے کہ وہ چیز قبضہ میں نہیں ہے لہذا آگے دوسرے کو اس پر قبضہ کرنا بھی ممکن نہیں ہے۔

قولی ہندیہ میں ہے:

”وإنھا (ای من شرائط صحۃ الاجارۃ) ان یکون  
مقبوض المؤجر اذا اکلان مقولاً، فان لم یکن فی قبضہ فلا تصح  
اجارۃہ“

(الفتاویٰ الہندیہ: ج ۱ ص ۱۴۱)

”اجلہ کے صحیح ہونے کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ اگر وہ چیز مستقل ہے تو موزر کے قبضے میں ہو، اگر وہ اس کا قبضہ میں نہیں ہے تو پھر عقد اجلہ درست نہیں،“

شافعی کا بھی صحیح قول یہی ہے

(دیکھئے: مفتی المساجد: ۲ ص ۶۸ و ۶۹)

اس مشکل کا حل یہ ہے کہ جس وقت تک اور گاہک کے درمیان معاہدہ ہو۔ اس وقت عقد اجلہ کو منعقد نہ مانا جائے۔ بلکہ اس معاہدہ کو عقد اجلہ کے لئے محض ایک وعدہ تصور کیا جائے، پھر جب گاہک سپلائر سے سلعان وصول کر کے اپنے قبضے میں لے آئے۔ اور اپنے یہاں نصب کرنے کا کام مکمل ہو جائے اس کے بعد تک اپنے گاہک

کے ساتھ اس تاریخ پر بالمشافہ یا تحریری مراسلت کے ذریعہ عقد اجارہ کرے، اور عقد اجارہ کی اس تاریخ سے پہلے وہ سالانہ تنک کی ضمان میں رہے گا۔ لہذا اگر اس دوران وہ سالانہ تاجہ ہو جائے تو تنک کا نقصان ہوگا۔ اور اس تاریخ تک سالانہ پر گاہک کا قبضہ، قبضہ امانت شمار ہوگا، لہذا اگر وہ سالانہ بلا تعدی کے ہلاک ہو جائے تو گاہک ضمانت میں ہوگا۔

۲۔ اصولی یہ ہے کہ اگر کرایہ کی چیز پر آفت سلویہ آجائے تو اس صورت میں مستاجر ضمانت نہ ہوگا۔ جب تک مستاجر اس چیز کی حفاظت میں تعدی سے کام نہ لے، اس اصول کے پیش نظر عہدہ اجارہ کے دوران حوادث اور آفت سے حفاظت کے لئے اس سالانہ کا انشورنس کرنا مستاجر کے ذمہ واجب نہیں ہے، لہذا مناسب یہ ہے کہ اگر انشورنس کرنا ضروری ہو تو تنک بحیثیت ملک کے اس کا انشورنس کرائے۔

یہ انشورنس بھی اس وقت جائز ہے جب وہ تعلاتی اور جائز انشورنس ہو۔ اگر وہ انشورنس دھوکہ، سود، قلم وغیرہ پر مشتمل ہو تو ایسا انشورنس کرنا شرعاً جائز نہیں۔

۳۔ سولہ میں جو عقد اجارہ مذکور ہے، اس میں اس بات کی صراحت ہے کہ مدت اجارہ کے ختم ہونے کے بعد موجد وہ سالانہ معمولی قیمت پر مستاجر کو فروخت کر دے گا۔ فقہی اعتبار سے اس کی دو صورتیں ممکن ہیں۔

۱۔ پہلی صورت یہ ہے کہ اس سالانہ کی بیع اجارہ کے ختم کے ساتھ معلق کر دی جائے، اس صورت میں بیع دو چیزوں کے ساتھ شروع ہوگی ایک یہ کہ مدت اجارہ پوری ہو جائے اور دوسرے یہ کہ مستاجر کا ذمہ تمام واجبات سے فسخ ہو جائے یہ صورت شرعاً جائز نہیں۔ اس لئے کہ بیع لمن عقود میں سے ہے جو تعلیق کو قبول نہیں کرتے، اور مستقبل کے کسی زمانے کی طرف عقد بیع کی اضافت کرنا بھی درست نہیں ہے۔

علامہ خلد الامامی شرح المسجلہ میں فرماتے ہیں:-

”واما الذي لا يصح تعليقه بالشرط شرعاً فضا بطله كل ما كان

من التعليلات ... كالتابع والا جارة“

(شرح النجفة ج ۱ ص ۲۳۳)

شرعاً من عقود کو کسی شرط کے ساتھ معلق کرنا درست نہیں

ہے۔ اس کا اصول یہ ہے کہ ہر وہ عقد جن کا تعلق بملکات سے ہو..... بشکاً عقد بیع اور عقد اجارہ"

۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس وقت بیع نہ کی جائے، بلکہ دیرہ بیع کر لیا جائے جو عقد اجارہ کے اندر مشروط ہو۔

اس صورت میں یہ ایسی شرط ہوگی جو تفتضاء عقد کے خلاف ہے، اور اس جیسی شرط جفیفہ اور شوافع کے نزدیک عقد اجارہ کو فاسد کر دیتی ہے، جہاں تک مانگیہ اور منابلہ کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک بہت سی شرطیں جو اگرچہ تفتضاء عقد کے تو خلاف ہوں۔ لیکن وہ شرطیں عقد کو فاسد نہیں کرتیں۔ اس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ایک ہی صنفہ میں اجارہ کے اندر بیع کی شرط لگانا جائز ہوگا۔ چنانچہ شرح المحرر علی مختصر الخلیف میں ہے:-

"ان الاجارة اذا وقعت مع الجعل في صفقة واحدة فانها تكون فاسدة لنا فوالا حکام بينهما، لان الاجارة لا يجوز فيها القدر، ونلزم بالعقد، ويجوز فيها الاجل، ولا يجوز شئ من ذلك في الجعل۔ بخلاف اجتماع الاجارة مع البيع في صفقة واحدة، فيجوز سواء كانت الاجارة في نفس المبيع، كما لو باع له جلوداً على ان يخرزها البائع للمشتري فعلاً، او كانت الاجارة في غير المبيع، كما لو باع له ثوباً يدراهم معلومة على ان يندسج له ثوباً آخر"

(المحرر علی مختصر الخلیف ص ۷۷: ۳)

"اگر عقد اجارہ اور عقد جعل ایک ہی صنفہ میں آیا جائے تو یہ صورت فاسد ہے اس لئے کہ "اجارہ" اور "جعل" کے درمیان توافر ہے۔ اس لئے کہ عقد اجارہ کے اندر "غرر" جائز نہیں، منعقد کرنے سے اجارہ لازم ہو جاتا ہے۔ اور اجارہ کے اندر مدت کی تعیین جائز ہے۔ جبکہ "جعل" میں ان میں سے کوئی بھی چیز جائز نہیں، بخلاف اس کے کہ اجارہ کو بیع کے ساتھ ایک صنفہ

میں جمع کروایا جائے۔ یہ صورت جائز ہے۔ چاہے وہ اجارہ ایسی منجی  
میں ہو۔ جس کی بیع ہوئی ہے، مثلاً کوئی شخص کھل اس شرط پر  
فروخت کرے کہ بیع مشتری کے لئے اس کھل کے جوتے کٹ بنا  
کر دے گا۔ یہ صورت ہو کہ عقد اجارہ بیع کے عاویہ کسی  
دوسری چیز میں ہو۔ مثلاً کوئی شخص معین درہم میں اس شرط پر کپڑا  
فروخت کرے کہ وہ اس کے لئے دوسرا کپڑا بن کر دے گا (توبہ  
صورت شریفا جائز ہیں)

مالکیت اور حائلہ کے نزدیک یہ حوازاں وقت ہے جب بیع بھی حلال ہو۔ موجد  
نہ ہو، اور اس بیع کے اندر جو اجارہ مشروط ہو وہ بھی حلال ہو، لیکن زیر بحث مسئلہ اس کے  
بالکل برعکس ہے۔ یعنی اس میں اجارہ تو حلال ہے، لیکن اسی اجارہ کے اندر جو بیع مشروط  
ہے۔ وہ مدت اجارہ کے ختم ہونے کے بعد منعقد ہوگی، اس مسئلہ کا صریح حکم اگرچہ  
مالکیت کی کتابوں میں تو مجھے نہیں ملا، لیکن ان کتابوں کی عبادات سے یہ معلوم ہو رہا ہے  
کہ ان کے نزدیک عقد کے اندر شرط لگانا بیلائی طور پر جائز ہے، اور صرف دو صورتوں کے  
علاوہ کوئی شرط بھی عقد کو فاسد نہیں کرتی۔ ایک یہ کہ وہ شرط اس عقد کے منافی ہو، مثلاً  
بیع اپنی چیز فروخت کرتے وقت یہ شرط لگا دے کہ مشتری اس چیز میں کوئی تصرف نہیں  
کرے گا۔ یا موجد اس شرط پر ایک چیز کرایہ پر دے کہ مستاجر اس سے نفع نہیں اٹھائے  
گا۔ چونکہ یہ دونوں شرطیں متعینہ عقد کے خلاف ہیں۔ اس لئے یہ عقد فاسد ہو جائے  
گا۔ دوسرے یہ کہ وہ شرط ایسی ہو جس کی وجہ سے ختم بھول ہو جائے۔ یا تو ثمن میں  
زیادتی ہو جائے یا کمی ہو جائے، اس قسم کی شرط سے عقد فاسد ہو جائے گا۔

(ریضی، مواہب اللیل، المصنوع، جلد ۲، ص ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳

منسے میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ایک وعدہ بیع ہے جو اجارہ کے ساتھ مشروط ہے، لیکن اس صورت میں مدت اجارہ ختم ہونے کے بعد بیع منعقد ہوگی، لہذا جب مدت اجارہ ختم ہو جائے اس وقت فریقین مستقل ایجاب و قبول کے ذریعہ بیع کا معاملہ کریں، اب چاہے وہ ایجاب و قبول بالشافہ ہو۔ یا خط و کتابت کے ذریعہ ہو۔

زیر بحث مسئلہ کے جواز کی ایک تیسری شکل اور بھی ہو سکتی ہے۔ جو میرے خیال میں چاروں ائمہ کے مسلک کے مطابق درست ہوگی، وہ یہ کہ وعدہ بیع کو اجارہ کے ساتھ مشروط نہ کیا جائے، بلکہ وہ وعدہ مستقل علیحدہ کیا جائے۔ اس کی صورت یہ ہوگی کہ فریقین کے درمیان ایک وعدہ انگریمنٹ میں ہو جائے، جس میں اسی بات کا وعدہ ہو کہ فریقین پہلے عقد اجارہ کریں گے، اور پھر بیع کریں گے، پھر وعدہ کے مطابق وقت مقرر پر فریقین کے درمیان اجارہ ہو جائے، جس میں بیع کا کوئی ذکر نہ ہو، اس کے بعد جب اجارہ کی مدت ختم ہو جائے تو مستقل بیع کر لی جائے، جس میں کوئی شرط وغیرہ نہ ہو، اس طرح دونوں عقد مستقل اور غیر مشروط ہو جائیں گے، اور اس طرح فریقین کے درمیان جو معاہدہ ہو گا۔ وہ تین باتوں پر مشتمل ہو گا۔

۱۔ تک گاہک کو سالان خریدنے کا وکیل بنائے گا

۲۔ گاہک یہ وعدہ کرے گا کہ وہ سالان وصول کرنے اور اس کو اپنے قبضے میں لائے اور نصب کرنے کے بعد اس کو کرایہ پر لے لے گا۔

۳۔ تک یہ وعدہ کرے گا کہ اجارہ کی مدت ختم ہونے کے بعد وہ سالان اس گاہک کو فروخت کر دے گا۔ اس معاہدہ کے مکمل ہو جانے کے بعد گاہک صرف سالان خریدنے کے سلسلے میں تک کا وکیل ہو جائے گا۔ پھر وکالت کا مکمل مکمل ہو جانے کے بعد وعدہ کے مطابق عقد اجارہ مستقل طور پر اپنے وقت پر منعقد ہو گا، اور پھر وعدہ کے مطابق اجارہ کی مدت ختم ہو جانے کے بعد فریقین کے درمیان مستقل طور پر بیع منعقد ہو جائے گی۔

اور گاہک کی طرف سے اجارہ پر لینے کا وعدہ اور تک کی طرف سے فروخت کرنے کا وعدہ کو دیکھ کر تو پورا کرنا فریقین کے ذمے بلا جملع واجب ہے، جس تک قضاء اس وعدہ کے ایفاء کا تعلق ہے۔ تو مالک کے لئے سب کے مطابق اگر وعدہ کرنے والے

نے وعدہ کر کے موعودہ کو کسی ایسے معاملے میں داخل کر دیا ہے جو اس وعدہ کی وجہ سے اس پر لازم ہوا ہے تو اس صورت میں قضاء اس وعدہ کو پورا کرنا واجب ہے، اور اگر وعدہ کرنے والا وعدہ خلافی کرے، اور اس وعدہ خلافی کی وجہ سے موعودہ کو کوئی مالی نقصان ہو جائے تو وعدہ کرنے والا اس مالی نقصان کا ضامن ہو گا۔

چنانچہ علائقہ قرآنی ہجلی رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب ”المفروق“ میں فرماتے ہیں:

قال سبحانه: الذي يلزم من الوعد بقوله: اهدنا ذارئنا، وانا اسلفك ما بيني به واخرج الى الجمع وانا اسلفك او اسنو سلعه او تزوج اسراة، وانا اسلفك، لانك ادخلته بوعدك في ذلك، اما يجزى الوعد فلا يلزم الوفاء به، بل الوفاء به من مكارم الاخلاق“

(کتاب المفروق، ج ۳ ص ۲۵۵ و ۲۵۶)

اہم مسنون فرماتے ہیں کہ وہ وعدہ جو لازم ہو جاتا ہے، وہ یہ ہے کہ مثلاً ایک شخص دوسرے سے یہ وعدہ کرے کہ تم اپنے گھر کو منہدم کر دو، میں اس کو دوبارہ بنانے کے لئے قرض فراہم کر دوں گا۔ یا یہ کہے کہ تم حج کے لئے چلو، میں تمہیں خرچ کے لئے قرضہ دوں گا، یا یہ کہے کہ تم یہ سلمان خرید لو، یا غلام عورت سے شادی کر لو، میں خرچ کے لئے قرضہ دوں گا (اس قسم کے وعدہ کو پورا کرنا قضاء لازم ہے) اس لئے کہ اس وعدہ کے ذریعہ تم نے اس کو اس معاملے میں داخل کیا ہے، البتہ اگر شخص وعدہ ہو، جس کے ذریعہ موعودہ کو کسی معاملے کے اندر داخل نہ کرے تو اس وعدہ کو پورا کرنا قضاء لازم نہیں۔ البتہ اس وعدہ کو پورا کرنا مکرم اخلاق سے ہے۔“

شیخ عبید بن ہجلی رحمۃ اللہ علیہ اپنے فتویٰ میں وعدہ کے لازم ہونے کے بارے میں تین اقوال ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:-



”والرابع: بقضي بها ان كانت على سبب، ودخل  
 الموعود بسبب العدة في شئ، وهذا هو المشهور من الاقوال  
 .... قال الشيخ سمعت اشتهب سئل عن رجل استرى  
 ابن رجل كرماء، فخاف الموضوعة فأتى ليستوعده فقال  
 له: بع وانا اؤتيك قال: ان باع براس ماله او ربح فلا شئ  
 عليه وان باع بالموضوعة كان عليه ان يرديه ..... وهذا  
 القول الذي شهروه ابن رشد في القضاء بالعدة اذا دخل  
 بهيول سئل قال الشيخ ابو الحسن في اولي كتاب الاول انه  
 مذعوب المدونة، فقولها في آخر كتاب القراء، وان قال: اشتر  
 عبد فلان وانا اعتك بالثب درهم فاشتره لزمه ذلك الموعود اه  
 وهو قول ابن القاسم في سماعه من كتاب العارية وقول  
 مسجون في كتاب العدة“

(فتح الملقح ج ۱ ص ۲۵۵)

”چوتھے یہ کہ اس وعدہ کو قضاء لازم ہونے کا حکم دیا جائے گا۔  
 اگر یہ وعدہ کسی معاملے پر مبنی ہو، اور اس وعدہ کی وجہ سے موجودہ  
 اس معاملے کو اختیار کر لے یہی قول زیادہ مشہور ہے .....  
 اسبغ فرماتے ہیں کہ میں نے اشتهب سے یہ مسئلہ سنا کہ ایک  
 شخص نے دوسرے شخص سے انگو خریدے، لیکن خریدنے کے بعد  
 مشتری کو نقصان کا اندیشہ ہوا۔ چنانچہ وہ اس کی قیمت کم کرانے کے  
 لئے بائع کے پاس آیا، تو بائع نے اس سے کہا کہ تم یہ انگو آگے  
 فروخت کر دو، اگر تمہارا نقصان ہو تو میں اس کی خطائی کر کے تمہیں  
 راضی کر دوں گا۔ اس صورت میں اگر وہ مشتری وہ انگو اسی قیمت  
 پر آگے فروخت کر دے جس قیمت پر اس نے خریدے تھے، یا  
 منافع پر فروخت کر دے تو اس صورت میں بائع کے ذمے کوئی چیز  
 لازم نہیں ہوگی۔ لیکن اگر مشتری نقصان کے ساتھ فروخت کرے

تو اس صورت میں بیع کے ذمے لازم ہے کہ وہ نقصان کی طائی کر کے مشتری کو راضی کرے۔ علامہ ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ نے اسی قول کو لینے ہے کہ قضاء فیما وعدہ پورا کرنا لازم ہے جس وعدہ کے ذریعہ وہ عہدہ لے سکی، معاملے میں جتنا ہو جائے، شیخ ابو الحسن رحمت اللہ علیہ کتاب اول کے ابتدائے میں فرماتے ہیں کہ "عدوہ" کا بھی یہی مسئلہ ہے اس لئے کہ کتاب الغرر کے آخر میں ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تم فلاں شخص کا غلام خرید لو، میں ایک ہزار درہم کے ذریعہ تمہارے ساتھ (شمن کی لڑائیگی میں) تعاون کروں گا، اگر اس نے وہ غلام خرید لیا تو اس صورت میں اس وعدہ کرتے والے کے ذمے ایک ہزار درہم لازم ہو جائیں گے۔

کتاب العللہ میں ابن القاسم کا یہی قول مذکور ہے، امام حنوں کا بھی کتاب اللعده میں یہی قول مذکور ہے۔

حنفیہ کے اصل مسئلہ میں وعدہ اگرچہ قضاء لازم نہیں ہوتا۔ فقہین متاخرین فقہاء حنفیہ نے کئی مقامات پر وعدہ کو لازم قرار دیا ہے۔

چنانچہ رد المحتار میں "شرط فاسد" کے بیان میں ہے کہ :-

"وقی جامع المتعینین ایضاً لو ذکر انہ یبیع بلا شرط ثم ذکر

لشرط علی وجہ تعدد جاربع ولزم لوقایہ بالوعدۃ اذا المواعید

قد نکون لازماً لیبیعوا لا زماً لحد جہ الناس"

جامع المتعینین میں بھی ہے کہ اگر بیع بلا شرط کی جائے۔ اور

پھر شرط کا ذکر بطور وعدہ کے کیا جائے۔ تو اس صورت میں وہ بیع

جائز ہو جائے گی۔ اور اس وعدہ کو پورا کرنا ضروری ہو گا، اس لئے

کہ وعدے کو بھی لازم بھی ہوتے ہیں۔ لہذا لوگوں کی ضرورت کی وجہ

سے اس وعدہ کو بھی لازم کیا جائے گا۔

اس کے بعد علامہ رملی کے فتویٰ خیر یہ سے نقل کیا ہے کہ :-

"قد صرح علماؤنا، نابھاً لو ذکر انہ یبیع بلا شرط ثم ذکر لشرط

مبنی وجہ العدہ جاز البیع ولزم الوفاء بالوعدہ  
 ہمارے علماء نے اس بات کو صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے کہ  
 اگر عقدین بلا شرط کے بیچ کر لیں۔ اور پھر بطور وعدہ کے کوئی شرط  
 لگائیں تو اس صورت میں بیع درست ہو جائیگی۔ اور اس وعدہ کو پورا  
 کرنا لازم ہوگا۔

پھر اس بحث کے آخر میں کہتے ہیں :-

”وقد سئل الخیر الربی عن رجلین تواضعا علی بیع اوفاء قبل  
 عقدہ وعقد البیع خائبا عن الشرط فاجاب بانہ صرح فی  
 الاخلاصة والغیض والتارخانیة وعمرها ما بہ یكون علی  
 ما تواضعا“

علامہ خیر اللہ بن ربیع رحمۃ اللہ علیہ سے کسی نے یہ مسئلہ پوچھا  
 کہ اگر دو آدمی عقد سے پہلے بیع الوفاء کے انعقاد پر معاہدہ کر لیں۔  
 اور پھر عقد بیع غیر مشروط طور پر کر لیں (تویہ جائز ہے یا نہیں؟)  
 علامہ ربیع رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ خلاصہ فیض اور تارخانیہ  
 وغیرہ میں صراحت کے ساتھ یہ موجود ہے کہ اگر عقدین اس طرح  
 عقد کر لیں تو یہ عقد ہی طرح منعقد ہو جائے گا جس طرح عقدین  
 نے معاہدہ کیا تھا۔

(رد المحتار ج ۳ ص ۱۳۵، آپ فیج فہامہ مطب فی الشرط فہامہ و ذکر بعد العقد و قبلہ)

چنانچہ علامہ خلیفہ نے ابن عذرات فقہیہ میں اسی بات کی تصریح کی ہے کہ ”وعدہ“  
 بعض اوقات لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے لازم ہو جاتا ہے۔ اسی طرح علامہ خلیفہ رحمہ اللہ  
 نے ”بیع الوفاء“ کی بحث میں فتویٰ خلیفہ سے نقل کرتے ہوئے ذکر کیا ہے کہ :-

”وان ذکر البیع من غیر شرط نہ ذکر الشرط علی وجہ  
 لمواعدۃ فالبیع جائز، ولزم الوفاء بالوعدۃ لان المواعد قد تكون  
 لازمة فنجعل لازمة لاجابة الناس“

(شرح احسنہ لحدیثی ج ۲ ص ۳۱۵)

اگر بیع غیر مشروط طور پر کی جائے، اور پھر بطور وعدہ کے شرط کا ذکر کیا جائے تو اس صورت میں بیع جائز ہوگی، اور اس وعدہ کا ایفاء لازم ہوگا۔ اس لئے کہ وعدے کو بھی لازم ہوتے ہیں۔ لہذا لوگوں کی ضرورت کے لئے اس وعدہ کو لازم کیا جائے گا۔

لئے انعقاد کے متدرجہ بالا اقوال کی طرف نظر کرتے ہوئے یہ کہنا درست ہو گا کہ مستقبل میں ہونے والے اجارہ اور بیع کے ایگریمنٹ میں فریقین آپس میں جو وعدہ فی الحال کر لیں تو وہ وعدہ قضاء بھی لازم ہوگا۔

### جواب کا خلاصہ

اوزہم نے جو تفصیلی جواب دیا، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ بیگ کے لئے مناسب یہ ہے کہ اس تفصیلی جواب کے بالکل ابتداء میں ہم نے جو پہلا طریقہ بیان کیا تھا۔ اس کے مطابق بیگ گاہک کے ساتھ اجارہ کا معاملہ کرے، اس لئے کہ اس طریقے کے جوڑ میں کوئی شبہ نہیں ہے، اور نہ ہی اس میں کسی کا اختلاف ہے۔ اور اختلاف اور شبہات سے دور رہنا زیادہ بہتر ہے۔

البتہ اگر کسی وجہ سے اس طریقہ پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو پھر بیگ نے جو صورت پیش کی ہے۔ اس کو شرعی طور پر جائز کرنے کے لئے اس میں متدرجہ ذیل شرائط کا لحاظ ضروری ہے:-

(۱) بیگ اور گاہک کے درمیان جو ایگریمنٹ لکھا جائے۔ اس میں گاہک کو سالان خریدنے کے لئے وکیل بنانے کا معاملہ قلعی اور یقینی ہو، لیکن اس ایگریمنٹ میں اجارہ اور بیع کا ذکر نہ صرف بطور وعدہ کے ہو، قلعی اور فیصلہ کن طریقہ پر ہون کا عقد نہ کیا جائے۔

۲۔ جب گاہک سالان خرید کر اس پر قبضہ کر لے، اور اس کو اپنے یہاں نصب کر لے۔ اس کے بعد عقد اجارہ بالمشافہہ یا مراسلت کے ذریعہ کیا جائے۔ اور اس عقد اجارہ کے وقت بیع کا ذکر نہ کیا جائے۔

۳۔ سالن کی خریداری کے بعد اور عقد اجلہ ہونے سے پہلے وہ سالن جنگ کی ضمانت میں رہے گا۔

۴۔ عت اجلہ ختم ہونے کے بعد پھر بیع قطعی طور پر کی جائے۔

۵۔ اگر بیسٹ میں فریقین کی طرف سے اجلہ اور بیع کا جو وعدہ ہوگا، قضاء اور دیانۃ اس وعدہ کو پورا کرنا فریقین پر لازم ہوگا۔

۶۔ اگر فریقین میں کوئی ایک دندہ اجلہ یا وعدہ بیع کی خلاف ورزی کرے گا تو اس وعدہ خلافی کے نتیجے میں فریق غلی کو جو بلی نقصان ہو گا فریق لول اس نقصان کی تلافی کرے گا۔  
واللہ بھانے و تعالیٰ اعلم

### اسلامی ترقیاتی بینک کا ممبر مملک کے ساتھ ادھار بیع کا معاملہ کرنا

سوال :

اسلامی ترقیاتی بینک اپنے ممبر مملک کی تنقی اور صنعت کی خاطر صنعتی پروڈیکٹس اور دوسرے سالن کی خرید و فروخت کے لئے کرایہ واری کے محلات کے علاوہ "ادھار بیع" کا معاملہ بھی کرتا ہے، اور ممبر مملک کو پروڈیکٹس میں جس سالن کی ضرورت ہوتی ہے، ان کو بازار سے خرید کر پھر ممبر مملک کو فروخت کرنے کے لئے بینک "ادھار بیع" کے معاملے کو اضافی وسیلے کے طور پر استعمال کرتا ہے۔ اس کا طریق کار یہ ہے کہ بینک اس ممبر مملک کو اپنی طرف سے اس سالن کی خریداری کا وکیل بنا دیتا ہے، اور بینک خریدے ہوئے سالن کی قیمت پر نو راست سپلاز کو ادا کرتا ہے، اور اس سپلاز کے ساتھ بینک یہ معلومہ کرتا ہے کہ وہ برنو راست وہ سالن اس ممبر مملک کو بھیج دے، پھر جب وہ ممبر مملک بینک کی طرف سے وکیل بن کر اس سالن پر اس کے تمام لواصف کے مطابق قبضہ کر لیتا ہے، تو اس کے بعد بینک وہ سالن ممبر مملک کو خریداری کی قیمت سے کچھ زائد قیمت پر اس شرط پر فروخت کر دیتا ہے کہ وہ ممبر مملک اس سالن کی قیمت طے شدہ قسطوں کے مطابق ادا کر دے گا۔ جو قسطیں تین مہل سے دس مہل کے درمیان ہوتی۔

کیا اس طریقے پر اہل معاملہ کر کے قسطوں پر قیمت وصول کرنا بینک کے لئے جائز ہے یا نہیں؟  
جواب:

اس معاملے میں فقہی ائمہ سے صرف ایک بات قابل غور ہے، وہ یہ کہ بیع کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ بیع بائع کے وکیل کے قبضے میں ہو۔ پھر حائلہ نے اس شرط کو طہام کی بیع کے ساتھ مخصوص کر دیا ہے۔ لہذا ان کے نزدیک طہام کے علاوہ دوسری اشیاء کی بیع قبل انقبض جائز ہے۔ اور مانکہ نے قبضہ میں ہونے کی شرط کو کیلی اور وزنی چیزوں کے ساتھ مخصوص کر دیا ہے۔ لہذا ان کے نزدیک کیلی اور وزنی چیزوں کے علاوہ دوسری چیزوں کی بیع میں قبضہ شرط نہیں ہے۔ امام شافعی اور امام محمد بن حسن رحمہ اللہ علیہما کے نزدیک بیع کا بائع کے قبضہ میں ہونا تمام سببغات میں ضروری ہے۔ چاہے وہ طہام ہو۔ یا کیلی وزنی چیز ہو۔ یا زمین ہو، امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک زمین کے علاوہ باقی اشیاء میں آگے فروخت کرنے کے لئے بائع کا قبضہ ضروری ہے۔

(فتح القدیر: ج ۱، ص ۵۸۵۔ المغنی لابن قدامہ: ج ۳، ص ۱۱۳)

قبضہ سے پہلے بیع کو آگے بچھنے کی ممانعت میں بہت سی احادیث مروی ہیں، صحیحین میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ:

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: من اباع طعاماً فلا یبعہ حتی یتوفیہ "قال ابن عباس: واحسب ان منی متہ" حضور اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "ان کہ جو شخص غلہ بیچنے کا ارادہ کرے اسے چاہئے کہ قبضہ میں لائے سے پہلے فروخت نہ کرے" حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ میرا خیال ہے کہ یہ قسم غلہ کے ساتھ خاص، ان نہیں، بلکہ تمام چیزوں میں عام ہے۔

ابو داؤد میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے قصے میں حضرت زید بن حلت سے

مروی ہے:

”فان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى ان تباع السلع حيث تباع حتى يعوز التجار الى رحالهم“  
یعنی حضور قدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات سے منع فرمایا کہ جو چیز جہاں خریدی ہے، وہیں فروخت کر دی جائے، جب تک کہ اس چیز کو تجلہ اپنے کچھول میں نہ لے آئیں“

(ابو داؤد، صریح نمبر ۳۳۵۹، السنۃ رک لتعارف ص ۲۰)

ابو یسعیؒ نے حکیم بن حزام سے یہ روایت نقل کی ہے کہ:

”قلت يا رسول الله! انى ابتاع هذه البيوع فعا يحل لي منها؟ وما يحرم على؟ قال: يا ابن اخي لا تبين شيئا حتى نقبضه“

فرماتے ہیں کہ میں نے حضور قدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ یا رسول اللہ! میں خرید و فروخت کرتا رہتا ہوں، میرے لئے کیا حلال ہے اور کیا حرام ہے؟ حضور قدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرشاد فرمایا: اے میرے بھائی! اس سے پہلے کسی چیز کو آگے فروخت مت کرنا“

(سنن بیہقی ص ۵۵ م ۳۱۲)

ابو یسعیؒ فرماتے ہیں کہ اس روایت کی سند حسن اور متصل ہے، اور ابن القیم شذیب السنن میں فرماتے ہیں کہ اس روایت کی سند شیخین کی شرائط پر ہے، سوائے ایک راوی عبد اللہ بن عصبہ کے، مگر ان کو ابن حبان نے ثقہ قرار دیا ہے۔ اور امام نسائی نے ان کو قابل استدلال سمجھا ہے

(شذیب السنن، ج ۵ ص ۱۳۱)

سنن ترمذی میں ہے کہ:

عن عبد الله بن عمرو بن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:  
”لا يبعل سلف وبيع ولا شرطان يبيع، ولا ربح  
مالم يضمن“

حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور

اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قرضہ اور بیع (کو جمع کرنا)  
 حلال نہیں۔ اور نہ بیع میں دو شرطیں لگا، اور نہ ایسی چیز کا بیع  
 حاصل کرنا حلال ہے جو ابھی مہلن میں نہیں آئی۔

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔۔ اس حدیث میں حضور  
 اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ”ربیع مالم یضمن“ یعنی ایسی چیز کا بیع لینے سے منع فرمایا جو  
 چیز بیع لینے والے کے مہلن میں نہیں آئی اور قبضہ سے پہلے آگے فروخت کرنا اس میں  
 داخل ہے، اس لئے کہ جب تک مشتری بیع پر قبضہ نہ کر لے، اس وقت تک وہ بیع اس  
 کے مہلن میں نہیں آئی، لہذا اگر مشتری بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے آگے بیع پر فروخت  
 کر دے تو یہ ”ربیع مالم یضمن“ ہو جائے گا۔ جو جائز نہیں۔

لہذا اگر وہ سالن کیل اور وزنی نہ ہو تو اس صورت میں حلالہ اور شوافع کے  
 نزدیک اگرچہ بیع جائز ہے، مگر مندرجہ بالا احادیث عام ہیں اور ہر قسم کی بیع کو شامل ہیں۔  
 لہذا ان احادیث کے عموم کی طرف نظر کرتے ہوئے، اور اختلاف سے بچتے ہوئے  
 مناسب یہ ہے کہ جب تک اس سالن کو گاہک کے ہاتھ فروخت کرنے سے پہلے یا تو بذات  
 خود اس پر قبضہ کر لے، یا اپنے وکیل کے ذریعے اس پر قبضہ کر لے، اور یہ بھی ہو سکتا ہے  
 کہ جب تک اس گاہک کے شہری میں اپنا کوئی نمائندہ یا ایجنٹ مقرر کر دے۔ جو تک کی طرف  
 سے وکیل بن کر اس سالن پر قبضہ کرے، اور پھر مشتری کو فروخت کر دے۔ اور یہ  
 صورت بھی ممکن ہے کہ جب گاہکوں کی کئی کو اس سالن پر قبضہ کرنے کا وکیل بنا دے،  
 اس صورت میں اس سالن کو جہاز پر سوار کرنے کے بعد مشتری کی بندر گاہ تک پہنچنے سے  
 پہلے بھی جب تک عقد بیع کر سکتا ہے۔

اور اگر جب تک اسی گاہک کو جو اس سالن کو خریدنا چاہتا ہے، اس بات کا وکیل بنا  
 دے کہ وہ اپنے شہری بندر گاہ پر جب تک کے وکیل کے طور پر اس سالن پر قبضہ کر لے، تو  
 اس صورت میں جب تک کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے گاہک سے بیع کا معاملہ فون پر یا خط  
 کتابت کے ذریعہ اس وقت کرے جب وہ اس سالن پر قبضہ کر لے، اور اس عقد بیع سے  
 پہلے صرف وعدہ بیع کا معاملہ ہو گا۔ لہذا اس وعدہ کو پورا کرنا گاہک کے ذمے قضاء لایزم  
 ہو گا۔ جیسا کہ ہم نے پہلے مسئلے میں تفصیل سے بیان کیا۔ اور بیع کے انعقاد سے پہلے



اور وکیل کے قبضے کے بعد وہ سلاٹ بینک میں کے سٹان میں رہے گا، چاہے اس سٹان پر بحیثیت وکیل کے قبضہ کرنے والا وہی گاہک ہو۔ جو اسی بل کو خریدنے والا ہے، یا کوئی اور ہو۔ لہذا اگر اس دوران وہ سٹان چاہے ہو گیا تو وہ بینک کا نقصان ہو گا، بشرطیکہ اس وکیل نے (جو بعد میں وہ سٹان خریدنے والا ہے) اس کی حفاظت میں اپنی طرف سے کوئی ایسا نہ کیا ہو۔

بینک کا اپنے ممبر مملکت کے ساتھ ادھار اور قسطوں پر بیع مراہجہ کا معاملہ کرنا

سوال :

اسلامی ترقیاتی بینک خارجی تجارت میں سرمایہ کاری کے لئے ممبر مملکت کے ساتھ ادھار اور قسطوں پر بیع مراہجہ کا معاملہ کرتا ہے، اور یہ معاملہ ممبر مملکت کی ضروریات پوری کرنے کے لئے انجام دیتا ہے۔

خارجی تجارت کے معاملات میں اصل یہ ہے کہ بینک کا کوئی ممبر ملک جب ترقیاتی نوعیت کا کوئی سٹان خریدنا چاہتا ہے تو اسلامی ترقیاتی بینک اس ملک کی طلب دیکھنے اور اس سے آرڈر حاصل کرنے کے بعد وہ سٹان بلاخر سے خریدتا ہے، فوراً پھر اس ممبر ملک کو فروخت کر دیتا ہے۔ اس کا طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ بینک اس مقصد کے لئے ایک معاملہ کرتا ہے، اس معاملہ کے قریبی بینک کے علاوہ ممبر ملک (خریدار پارٹی) اور اسی ممبر ملک میں بینک کی طرف سے مقرر کردہ ایک وکیل بھی ہوتا ہے، جس کو بینک مطلوب سٹان خریدنے اور پھر بینک کی طرف سے وکیل بن کر اس پر قبضہ کرنے اور ممبر ملک کو فروخت کرنے کے لئے متعین کرتا ہے۔ چنانچہ وہ وکیل اس ممبر ملک کو سٹان اس قیمت پر بینک کی طرف سے فروخت کر دیتا ہے جو قیمت بینک مقرر کرتا ہے۔ اور عام طور پر یہ اس قیمت خرید میں بینک اپنا متعین نفع بھی شامل کر لیتا ہے، جو قیمت اس نے اپنے وکیل کے ذریعے معاملہ کے مطابق سلاٹ کو ادا کی ہے۔ اور عام طور پر خارجی تجارت کے معاملوں میں بینک کی طرف سے متعین کردہ وکیل اس شخص کی نمائندگی کا سامن ہوتا ہے۔

کیا بینک کے لئے اس طریقے سے بیع مرابحہ کا معاملہ کرنا جائز ہے؟

جواب :

بیع مرابحہ کا جو طریقہ سوال میں مذکور ہے۔ یہ طریقہ شرعاً جائز ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں بیع بعد القبض ہوگی، اور بیع پر قبضہ بنک کا وکیل کرے گا۔ جس کو بنک نے مشتری کے شرعی میں لین وکیل مقرر کیا ہے۔ اور اس میں بھی شرعاً کوئی حرج نہیں ہے کہ بنک کا وکیل مشتری کی طرف سے بھی اداء ثمن کا کفیل بن جائے۔ اور دیگر محنت میں یہ بات طے شدہ ہوگی کہ عقد بیع کے انعقاد سے پہلے وہ بیع نہیں ہوگی، بلکہ وعدہ بیع ہوگی، اور فریقین کے لئے اس وعدہ کو قضاء پورا کرنا لازم ہوگا، جیسا کہ دوسرے سوال کے جواب میں ہم نے تفصیل سے ذکر کیا۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ بنک نے جس ریٹ پر اس سامان کو خریدا ہے، اس پر معین نفع کی زیادتی کے ساتھ مشتری کو فروخت کرے گا، اور ثمن ایک معین مدت کے بعد وصول کرے گا۔ تو شرعاً اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، اکثر فقہاء کے نزدیک اس قسم کا عقد جائز ہے، امام حنفی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :-

وقد فسر بعض اهل العلم - قالوا: بيعتین فی بیعة ان بقولی !  
ایہک هذا الثوب بتقد عشرة ، و ہنسۃ بعشرین ،  
ولا یفارقہ احدہما فافارقہ علی احدہما فلا یاس اذا کانت  
المعقودۃ علی احد منہما

بعض فقہاء "بیعتین فی بیعة" کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مثلاً بیع یہ کہے کہ میں یہ کپڑا نقد دس درہم میں اور اوحدل میں دس درہم میں فروخت کرتا ہوں، لیکن پھر کسی ایک بیع پر اتفاق کرتے ہوئے فریقین کے درمیان جدائی نہ ہوگی (تو یہ صورت ناجائز ہے، اور بیعتین فی بیعة میں داخل ہے) البتہ اگر فریقین ایک بیع پر یعنی نقد یا اوحدل پر اتفاق کرتے ہوئے جدا ہو گئے تو اس صورت میں کوئی حرج نہیں۔"

(جامع ترمذی ج ۴ ص ۵۳۳، ایہ ماہام فی النہی عن بیعتین فی بیعة ص ۱۳۳)

امام عبد الرزاق نے مصنف عبد الرزاق میں الامم ذہری، طلاس، اور معمر بن المسیب سے نقل کیا ہے یہ حضرات فرماتے ہیں :-

”لا باس بان يقول: ابيعك هذا الثوب بعشرة اخی شهر، او بعشرين اخی شهرين، فباعه على اخطا فما قبل ان يفارقه فلا باس به، و عكدا عن ثمة“

(مصنف عبد الرزاق، ج ۸ ص ۱۲۲)

”اس صورت میں کوئی حرج نہیں کہ بائع یہ کہے کہ میں یہ کپڑا ایک ماہ کے اوجھار پر دس درہم میں اور دو ماہ کے اوجھار پر بیس درہم میں فروخت کرتا ہوں۔ اور پھر جد فتن سے پچیس ایک صورت پر اتفاق کر کے کپڑا بیچ دیا تو اس میں کوئی حرج نہیں، امام قتادہ سے بھی یہی منقول ہے“

امام محمد بن حسن شیبانی رحمہ اللہ عیہ فرماتے ہیں :

قال ابو حنیفہ فی الرجل یبکون له علی الرجل مائة دیناراً الى اجل، فاذا اخطأ قال له ائذي عليه الدين، بمعنى سلعة بكون منها مائة دینار نقد، بمائة وخمسين الى اجل، ان هذا جائز، لانها لم يشترط شينا ولم يذكر امرأ یفسد به

النشر (عقوب احمد علی اصل المصنف، ج ۲ ص ۱۹۵ باب مہزلی بن عبد الوہاب بن قید)

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ عیہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص کے دوسرے کے ذمے سو دینار دیں تھے، جو معین تاریخ پر ادا کرنے تھے۔ جب وہ معین تاریخ کوئی تو اس شخص نے دوسرے شخص سے جس پر دین تھا۔ یہ کہا کہ فلاں سالان جس کی قیمت نقد کے اعتبار سے سو دینار ہے، مجھے نو حاد ایک سو پچاس دینار میں فروخت کر دو۔ یہ صورت جائز ہے، اس لئے کہ اس عقد کے اندر فریقین نے کوئی شرط نہیں لگائی۔ اور نہ ہی فریقین نے کسی ایسی چیز کا ذکر کیا ہے، جو اس معاملے کو فاسد کر دے“

## غیر مسلم ممالک کے عالمی بینکوں سے حاصل ہونے والے سود کو استعمال میں لانا

علماء اور بینک کے ماہرین کی رپورٹ میں غور و خوض  
سوال :

اسلامی ترقیاتی بینک، جدہ کی مگران بورڈ کا اجلاس مؤرخہ ۱۰/ربیع الاول ۱۳۹۹ھ میں منعقد ہوا۔ اس اجلاس کا مقصد اسلامی ترقیاتی بینک کو غیر مسلم ممالک کے عالمی بینکوں میں رکھی ہوئی رقم پر حاصل ہونے والے سود کو استعمال میں لانے کے بارے میں شرعی نقطہ نظر سے غور و خوض کرنا تھا۔

چنانچہ فاضل علماء کی رپورٹ میں پیش کردہ تجویز کی روشنی میں بینک کی مگران بورڈ نے یہ فیصلہ کیا کہ اس عالمی بینک سے حاصل ہونے والے سود کا پچاس فیصد ”آؤشیل فنڈ“ کے طور پر رکھا جائے، یہ آؤشیل فنڈ عالمی مارکیٹ میں کام کرنے والے بینکوں کی شاخوں میں رکھی ہوئی امانتوں کا پچاس فیصد ہو گا، اور اس ”آؤشیل فنڈ“ کا مقصد یہ ہے کہ بینک میں امانت کے طور پر رکھی ہوئی کرنسی کی قیمت میں اتار چڑھاؤ کے نتیجے میں بینک کے سرمائے کی قیمت میں جو خسلہ اور نقصان ہو گا۔ اس کی جاتی کے لئے یہ ”آؤشیل فنڈ“ مختص ہو گا۔

اور دوسرے پچاس فیصد سود کو ”معوونۃ خاصہ“ کے لئے مخصوص کرنے کا فیصلہ کیا۔

مگران بورڈ کے فیصلے کے نتیجے میں اس ”معوونۃ خاصہ“ کو مندرجہ ذیل اغراض میں صرف کیا جائے گا:-

(الف) ممبر ممالک کی معاشی، مالی، اور بینکاری کی سرگرمیوں کو اعتدال میں رکھنے کے سلسلے میں تربیت و تحقیقات میں شریعت کے احکام کے مطابق اس کو صرف کیا جائے گا۔ اس مقصد کے حصول کے لئے ۱۴۰۱ھ (۱۹۸۱ء) میں جدہ ”المعهد

کاملاً اسلامی للبعوث وابتدرب " کی بنیاد رکھی گئی ہے، اس وقت یہ ادارہ تحقیقات اور تربیت کے میدانوں میں اپنا فریضہ انجام دے رہا ہے۔

(ب) بینگلی حوالہ اور آفات کی صورت میں ممبر مملک اور اسلامی سوسائٹیز کو سکن اور مناسب خدمات کی شکل میں بطور اعانت اس "معونۂ خاصہ" میں سے رقم ادا کی جائیگی۔

(ج) اسلامی سسٹم کی تائید اور ان کو انجام دینے کے لئے ممبر مملک کو ملے ادا کی فرمیں اس "معونۂ خاصہ" سے کی جائے گی۔

(د) ممبر مملک کو فنی ادا کی فرمیں بھی اس "معونۂ خاصہ" سے کی جائے گی۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا غیر مسلم مملک کے عالمی بینکوں سے حاصل ہونے والے سود کو مندرجہ بالا تفصیل کے مطابق "اوشل فنڈ" یا "معونۂ خاصہ" میں رکھ کر اس سے فائدہ حاصل کرنا جائز ہے یا نہیں؟

جواب:

اس سلسلے میں علماء شریعت کا جو اجماع مؤرخہ ۱۳۹۹ھ/۳/۱۱ کو ہوا تھا۔ اس میں ان علماء نے جو متفقہ سفارشات پیش کی تھیں۔ ہم بھی ان سفارشات کے ساتھ موافقت کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ ان بینکوں کا سود بھی حقیقت میں حرام ہی ہے، اور جمود فساد کا صحیح اور بخیر قول یہی ہے کہ سود حرام ہے۔ اگرچہ وہ کسی حربے سے لیا جائے۔ لہذا مسلمان کے لئے اس سود کو وصول کر کے اپنے ذاتی کاموں میں خرچ کرنا جائز نہیں۔

لیکن دوسری طرف ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ موجود حالات کے لحاظ سے غیر مسلم مملک کے بینکوں میں سود کی بھاری رقم کو چھوڑنا بھی مناسب نہیں ہے۔ اس لئے ان علماء نے اس سے بچنے کے لئے یہ صورت نکالی کہ اولاً تو جب تک اس بات کی پوری کوشش کرے کہ جتنا جلد ممکن ہو اپنی رقم سودی بینکوں میں رکھوانے سے کسی طرح خلاصی حاصل کریں۔ لیکن جب تک یہ عمل مکمل نہ ہو جائے اس وقت تک بینک کو جو سود اس رقم پر ملے وہ اس کو طبعاً اکاؤنٹ میں رکھے، اور پھر اس کو فقراء اور غریبوں پر خرچ

کرے۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ سودی بینکوں سے حاصل ہونے والی سودی نصف رقم آئینشل فنڈ میں رکھ دی جائے تو میرے نزدیک یہ صورت شرعاً جائز نہیں، اس لئے آئینشل فنڈ بینک کے تمام اثاثوں میں کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ اور بعض اوقات ہنگامی طور پر سرمایہ کی قیمت میں کمی کی وجہ سے بینک کو جو نقصان ہوتا ہے۔ اس کی تلافی اس آئینشل فنڈ سے کی جاتی ہے۔ اور اوپر ہم بیان کر چکے ہیں کہ بینک کے سود سے اخراج کسی حال میں بھی جائز نہیں۔

لہذا اسلامی بینک کو پابندی کہ وہ غیر اسلامی بینک سے حاصل ہونے والے سود کو صرف معونہ خاصہ کے مقصد کے لئے مختص کر دے۔

### لیٹر آف کریڈٹ جاری کرنے پر بینک کا اجرت یا کمیشن لینا

سوال :

جو لوگ باہر سے مل سکتا ہے، ان کو کسی بینک میں ایل سی کھلوانی پڑتی ہے۔ جس کے نتیجے میں بینک اس کے لئے "لیٹر آف کریڈٹ" جاری کرتا ہے۔ اور جس میں بینک اس شخص کی ضمانت لیتا ہے۔ اور پھر بینک اس ضمانت پر موقوفہ وصول کرتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا بینک کے لئے اس ضمانت پر موقوفہ وصول کرنا جائز ہے؟

جواب :

اس موضوع پر میں نے ڈاکٹر رفیع مصری کی تجویز کا جائزہ لیا۔ لیکن اس مسئلے میں میرا وہی جواب ہے جو "مروم پنڈج" کے مسئلے میں عرض کیا۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ کفالت یا ضمانت پر اجرت لینا شرعاً حرام ہے، میرے علم کے مطابق کسی ایک فقہ نے بھی اس کو جائز نہیں کہا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسی اجرت ہے جو کسی مل یا عمل کے عوض میں نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اسلامی فقہ میں کفالت کو عقد تبعیہ میں شمار کیا جاتا ہے۔ عقود موقوفہ میں شمار نہیں ہوتا اور یہ ایسی واضح بات ہے۔ جس کے لئے دلیل کی بھی ضرورت نہیں۔

البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ "کفیل" کے لئے نفس کفالت پر توجہ نہ لینا جائز نہیں، لیکن اگر کفیل کو اس کفالت پر کچھ عمل بھی کرنا پڑتا ہے۔ مثلاً اس کے بدلے میں اس کو لکھنا پڑھنا پڑتا ہے۔ اور دوسرے دفتری امور بھی انجام دینے پڑتے ہیں، یا مثلاً کفالت کے سلسلے میں اس کو "مضمون لہ" (جس کے لئے ضمانت لی گئی ہے اور "مضمون منہ" جس کی طرف سے ضمانت لی ہے) سے ذاتی طور پر یا خط و کتابت کے ذریعہ رابطہ کرنا پڑتا ہے "اس قسم کے دفتری امور کو تہیاً انجام دینا ضروری نہیں، بلکہ کفیل کے لئے مکفول لہ سے یا مکفول منہ سے ان تمام امور کے انجام دینے پر اجرت مشن کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔

آج کل جو بینک کسی کی ضمانت لیتے ہیں تو صرف ذیلی ضمانت نہیں لیتے۔ بلکہ اس ضمانت پر بہت سے دفتری امور بھی انجام دیتے ہیں۔ مثلاً خط و کتابت کرنا، کاغذات وصول کرنا، بھران کو سپرد کرنا، رقم وصول کرنا، پھر اس کو بھیجنا وغیرہ۔ اور ان کاموں کے لئے اسے ملازمین، عملہ، دفتری عکالت اور دوسری ضروری اشیاء کی ضرورت پڑتی ہے۔ اب یہ کہ جو یہ تمام امور انجام دے رہا ہے۔ یہ قری فذ میں مفت انجام دینا اس کے لئے واجب نہیں ہے۔ چنانچہ ان امور کی انجام دہی کے لئے بینک کے لئے اپنی گاہکوں سے مناسب اجرت لینا جائز ہے، البتہ نفس ضمانت پر اجرت لینا جائز نہیں۔

اور پھر بینک ہانگ اور مشنری کے درمیان واسطہ بھی بنتا ہے۔ اور بحیثیت دلال یا وکیل کے بہت سے امور انجام دیتا ہے، اور شرعاً دلالی اور وکالت پر اجرت لینا جائز ہے۔ لہذا ان امور کی ہوائنگ میں بھی بینک کے لئے اپنے گاہک سے اجرت کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔ چنانچہ اب بینک کے لئے گاہک سے دو قسم کی اجرتوں کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔

۱۔ لیسر آف کریڈٹ جلدی کرنے پر بینک کو جو دفتری امور انجام دینے پڑتے ہیں ان امور پر اجرت طلب کرنا جائز ہے۔

۲۔ وکالت یا دلالی پر اجرت طلب کرنا جائز ہے۔

البتہ بینک اپنے گاہک سے یہ دو قسم کی اجرتیں وصول کرے گا، اس میں یہ

ضروری ہے کہ وہ اجرت ان کاموں کی اجرت مثل سے زائد نہ ہو اس لئے کہ اگر یہ اجرت مثل سے زائد ہوگی تو پھر یہ قرض منہن پر اجرت وصول کرنے کا ایک حیلہ بن جائے گا۔ جیسا کہ ہم نے سوال نمبر ایک کے جواب میں تفصیل سے عرض کر دیا ہے۔

بہر حال، جب تک کو یہ دو قسم کی اجرتیں حاصل ہو گئیں تو بقیہ قرض منہن پر اجرت لینے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہی۔ جہاں تک ڈاکٹر رفیق مصری کی اس تجویز کا تعلق ہے کہ چونکہ پہلے زمانے میں ایک شخص شخص خیرما و احسان دوسرے شخص کی ضمانت دیتا تھا۔ مگر چونکہ اب ضمانت دینا ایک منظم پیشہ اختیار کر گیا ہے اس لئے قرض ضمانت پر اجرت لینا ان حالات میں جائز ہونا چاہئے ہم قائل احرام ڈاکٹر رفیق صاحب کی اس تجویز سے کسی طرح بھی تعلق نہیں کر سکتے۔ اور اس کی کئی وجوہات ہیں۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ اگر ہم ابتدا ہی اس بات کو تسلیم کر لیں کہ اگر کوئی شخص افراد کوئی ایسا عمل کرے جس پر اسکو اجرت لینا جائز نہ ہو لیکن اگر وہی عمل منظم پیشے کی شکل میں اختیار کر لے تو اس پر اجرت لینا جائز ہو جائے گا، اگر ہم اس دلیل کو درست تسلیم کر لیں تو پھر اس دلیل کی بنیاد پر یہ بھی کہا جائے گا کہ چونکہ پہلے زمانے میں قرض دینے کا معاملہ صرف قرض دینے والے خیر میں تک منحصر تھا، اس لئے کسی شخص کو بطور قرض کے بہت بڑی رقم کی ضرورت تو ہوتی نہیں تھی، اس کے علاوہ اس زمانے میں خیرما قرض دینے والے افراد بہت ہوتے تھے۔ مگر چونکہ آج کے دور میں لوگوں کو بطور قرض بڑی بڑی رقموں کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور خیرما قرض دینے والے لوگ بھی اب موجود نہ رہے، اس لئے اب قرض دینے کا معاملہ ایک پیشہ اختیار کر گیا ہے جس کے لئے تک تاہم کئے گئے ہیں۔ لہذا اب قرض پر اجرت کا مطالبہ کرنا جائز ہونا چاہئے۔

اب ظاہر ہے کہ قرض کے معاملے میں اس دلیل کو قبول کرتے ہوئے کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ قرض پر اجرت کا مطالبہ کرنا جائز ہے، اسی طرح "ضمانت" کے معاملے میں بھی اس دلیل کو قبول نہیں کیا جائے گا۔

جہاں تک امام، مؤذن اور معلم و خیرہ کی اجرت کا تعلق ہے، تو یہ ایک



بحسبہ فیہ مسئلہ تھا، بہت سے فقہاء مثلاً امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے اس اجرت کو شروع سے جائز کہا ہے، اور اس کے جواز پر بعض احادیث سے استدلال کیا ہے، چنانچہ جب ضرورت زیادہ ہوئی، اور ان خدمات کے لئے متصرفین کا فقدان ہو گیا تو ضرورتاً فقہاء حنفیہ نے اس اجرت کو جائز قرار دیا۔ لیکن جہاں تک "ضمانت" پر اجرت کا تعلق ہے تو یہ کوئی بحسبہ فیہ مسئلہ نہیں ہے، (بلکہ مختلفہ مسئلہ ہے) اس لئے "ضمانت" پر اجرت لینے کے مسئلے کو ضمانت پر اجرت لینے پر قیاس کرنا درست نہیں۔

جہاں تک ٹکڑیوں کاٹنے کے لئے یا شکر کرنے کے لئے کسی کو اجرت پر لینے کا تعلق ہے تو یہ اصلاً جائز ہے، اور ٹکڑیاں اور شکر کئے ہوئے جانور اجرت پر لینے والے کی ملکیت ہوں گے، اخیر (مردود) کے نہیں ہوں گے۔ اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ اجرت پر لینے والا کوئی فرد ہو یا تجارتی کمپنی ہو۔

۳۔ برسرِ علی، جب اوپر کی تفصیل سے یہ معلوم ہو گیا کہ بینک کے لئے اپنے گاہک سے دو قسم کی اجرت لینا جائز ہے، ایک دفتری امور کی انجام دہی پر اجرت لینا، دوسرے وکالت پر اجرت لینا، لہذا اب "عمل ضمانت" پر اجرت لینے کو جائز کرنے کی بھی ضرورت باقی نہیں رہی۔ اس لئے کہ ان دونوں قسم کی اجرت کی مقدار کی تعیین کو بینک پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ لہذا بینک کو اس کی منجبتش ہے کہ ان دونوں کاموں کی اتنی جرت مقرر کر دے جو موجودہ دور کے عرف مطابق ان خدمات کے لئے کافی ہو جو خدمات بینک نے انجام دی ہیں۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم